N° 6 1932 Juin

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

Une Philosophie du Devoir

Monsieur Le Senne présentait en 1930 pour son doctorat de philosophie deux thèses intitulées « Le Devoir » et « Le Mensonge et le Caractère ». Nous laisserons ici la seconde, étude d'éthologie faite en vue de ses applications morales, bien que les idées philosophiques constamment sous-jacentes y affleurent en plus d'un endroit. « Le Devoir » appartient, comme jadis « Intuition et Réflexion » de M. Jacques Paliard à la catégorie de ces thèses originales qui donnent la philosophie de leur auteur. Et sans doute une étude historique conduite avec intelligence, qui, sans se borner à des analyses méticuleuses, sait dominer un problème et en faire ressortir l'intérêt actuel sous des formes nouvelles, n'est pas d'un mince mérite. Mais, en posant les questions éternelles de l'action et de la connaissance humaine, recréer en quelque sorte la philosophie en lui donnant un centre d'unité et de perspective nouveau exige une autre force d'esprit. Suivre de pareilles tentatives est toujours une joie pour l'esprit quand l'exécution n'est pas indigne de l'intention. Que tel soit le cas de M. Le Senne, tous ceux qui le liront en seront rapidement persuadés. Dans son Bulletin de Morale de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, le P. Deman le qualifie ainsi : « Un ouvrage qui déborde l'actualité et la spécialité domine sans conteste la production que ce Bulletin doit relater » (1).

Ce n'est pas qu'à le juger du point de vue de la pensée chrétienne, on puisse dire de lui, comme on le pouvait par exemple

(1) *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, Nov. 1931, p. 787

de l'ouvrage de M. Jacques Paliard, qu'il mérite une approbation sans réserves. Mais en raison de la vigueur de la pensée, du sens élevé de la vie morale et de la vie spirituelle qui s'y révèle, on ne saurait le négliger sans laisser perdre une source précieuse d'enrichissement intellectuel et même religieux.

La lecture n'en est pas toujours aisée : et s'il faut en chercher la cause principale dans les questions en jeu, la manière de l'auteur n'y est pas tout à fait étrangère. Bien que la pensée ne se relâche pas, le développement semble parfois copieux et la recherche fréquente de formules pittoresques, qui aboutit souvent du reste à d'heureuses trouvailles, donne au style une allure quelque peu factice.

Nous ne prétendons pas donner ici une analyse ou une critique complète de l'ouvrage, mais seulement proposer quelques réflexions qui aideront à le comprendre et l'utiliser. C'est qu'en effet il ne faut pas se laisser tromper au titre et si M. Le Senne déclare que « la philosophie morale est toute la philosophie », ce n'est pas pour éliminer quelques-uns des problèmes qu'elle a toujours traités, mais pour les subordonner au problème moral. La métaphysique, la science, la religion, l'art y sont intégrés : et non pas seulement effleurés, mais étudiés par quelqu'un qui s'est attaché à en comprendre les fonctions.

Il nous semble qu'on peut découvrir deux courants de préoccupations qui s'amalgament plus ou moins tout le long du livre, sauf dans le dernier chapitre : dessiner une philosophie générale de la vie humaine, esquisser une méthodologie morale, c'est-à-dire non pas donner des règles qu'il suffirait de suivre pour vivre moralement, car c'est précisément l'attitude que ne cesse de dénoncer M. Le Senne, mais des conseils qui aideront chacun à inventer la manière de vivre qui fera de lui un fidèle du devoir. C'est sur le premier aspect que nous insisterons principalement.

I

Nous n'essayerons pas de résumer le livre de M. Le Senne, mais, pour faire saisir l'ampleur de sa doctrine, nous esquisserons

d'abord comment se fait d'après lui le développement de l'Univers; puis, pratiquant en quelque sorte une coupe dans la conscience actuelle, nous verrons à l'œuvre le fonctionnement de son dynamisme; enfin nous montrerons comment cette conscience arrive à se déborder elle-même pour se relier aux autres et au courant qui les emporte.

L'Esprit suprême, Dieu, s'est diffracté en un peuple de consciences subordonnées et limitées. Il ne faut pas réaliser l'image spatiale suggérée par la métaphore et voir dans les consciences comme des morceaux, des participations quantitatives de l'Esprit divin. Il ne s'épuise ni en chacune d'elles, ni dans leur ensemble. Il leur a donné la connaissance d'elles-mêmes, sans quoi elles ne seraient que ses idées; étant par lui, elles ne seraient pas pour elles-mêmes. Il leur a conféré aussi avec la liberté une participation de sa puissance créatrice : car elles aspirent à plus d'être et veulent non pas être faites passivement mais se faire. La liberté, c'est la création de soi par soi. Puisqu'elles sont multiples, les consciences subordonnées peuvent se limiter les unes les autres sans que pour autant l'esprit soit limité. On pourra comprendre le spectacle qu'elles donnent : défaillances, erreurs, ignorances, et aussi les heurts et les oppositions de leurs volontés. Un conflit, une guerre entre les consciences, voilà l'origine de la contradiction. Elle naît de ce que les volontés cèdent à la passion au lieu d'obéir à un devoir d'harmonie. Elles se font des biens qu'elles ne peuvent partager, au lieu de chercher l'union dans l'amour. « Quand deux volontés se heurtent sans sympathie, en cédant chacune à la pente d'une direction abstraite, une contradiction apparaît en chacune pour y symboliser la contradiction intersubjective qui rompt ou plutôt fêle l'unité de l'Esprit. Il n'y a pas de nécessité économique, biologique ou logique, qui détermine absolument la guerre. Ce sont les volontés qui cèdent au besoin d'émotions au lieu d'inventer l'ordre, des volontés intempérantes ou raides qui font par leur conflit que des nécessités s'opposent » (1). Cette notion de contradiction est capitale

(1) *Le Devoir*, p. 534.

dans la philosophie de M. Le Senne, car toute la vie de l'esprit consiste dans l'invention qui la résoud et la mort définitive c'est par le découragement de s'abandonner pour toujours devant elle. Si la contradiction est le dernier mot de l'être, il est vain de vouloir la résoudre. Elle ne le sera pas à une condition, c'est qu'il existe un Dieu qui la domine. Il faut donc qu'il comprenne ce que les consciences subordonnées ne comprennent pas, et comprenne aussi pourquoi elles ne le comprennent pas. L'impossibilité d'une solution empêcherait la vie de l'esprit, mais l'absence de point de son départ ne la supprimerait pas moins radicalement. Il faut donc que la contradiction soit : c'est pourquoi, sans les consciences subordonnées qui la permettent, Dieu retomberait à l'état de nature inconsciente. « Il se consumerait en une flambée d'où ne retomberaient que des cendres » (1). C'est pourquoi aussi Dieu doit d'une part attirer les consciences à lui par l'attrait du divin, ce qui leur fait chercher la solution de la contradiction, mais il doit en même temps les repousser en les empêchant d'y arriver complètement : car ce serait, par l'identification de toutes les consciences, l'anéantissement de la vie de l'esprit. Aussi nous pouvons multiplier les solutions partielles qui sont du reste des conciliations réelles, mais chacune d'elles fait renaître un nouveau problème. Par le résultat de leurs efforts vers l'unité inaccessible les consciences construisent le monde, comme du reste elles le détruisent par leurs défaillances. Car il ne faut pas se représenter un monde existant en soi, évoluant suivant ses propres lois, au sein duquel apparaîtraient pour briller un temps et disparaître ensuite des consciences. Ce ne sont pas les consciences qui sont dans le monde, mais le monde qui est dans les consciences. Il est à la fois le moyen par lequel elles s'expriment et communiquent. Ce sont nos volontés qui le font. Consciences subordonnées, nous sommes limités par les autres, et leurs décisions, que nous les acceptions ou nous révoltions contre elles, s'imposent à nous. C'est ce qui donne une apparence de vérité au réalisme lorsqu'il affirme l'existence de quelque chose hors de nous et indépendam-

(1) *Le Devoir*, p. 548.

ment de nous. Si nous étions parfaitement indépendants, dit M. Le Senne, nous referions le monde à chaque volition. Devant compter avec les autres, nous ne faisons que des synthèses; nous pouvons faire du nouveau, mais en intégrant l'ancien. Pour avoir une idée complète de la supériorité de la conscience sur le monde, il faut admettre que la conscience ne commence pas d'exister avec l'apparition de l'organisme qui la révèle « ...il resterait à prouver, ce qui ne pourrait être, qu'une continuité psychologique et interne n'unit pas le nouveau-né pour nous à une conscience ne disposant jusque-là que d'un organisme trop petit ou sans efficacité sur ce qui nous est perceptible. On ne crée pas un enfant parce qu'on le fait entrer dans le champ de sa vision. Qui peut prouver que la fécondation de l'ovule par un spermatozoïde crée un esprit? Il est aussi admissible qu'elle est un accident qui réveille une conscience » (1). La mort, rupture des relations de la conscience avec un organisme qui lui permettait de communiquer avec les autres, n'est ni la disparition de la conscience, ni sa soustraction à la lutte et la vie morale pour la faire entrer dans un état de repos définitif, la faire passer à une autre vie. Par ailleurs toutes les consciences ne sont pas d'emblée achevées ni parvenues à un même point de développement. Les consciences progresseraient en se construisant des organismes de plus en plus complexes et de plus en plus parfaits. La matière n'est qu'un fourmillement de consciences obscures qui travaillent pour arriver à l'épanouissement. Comme elles construisent des systèmes sociaux de plus en plus différenciés et de plus en plus complexes, les consciences ont pour des raisons analogues construit ces systèmes biologiques de leur propre corps où le matérialisme veut les enfermer.

Ainsi donc le monde, dont Dieu est la source sans cesse active, ne serait qu'un peuple de consciences plus ou moins évoluées, dont les heurts multiples produisent les contradictions : si elles sont morales, elles chercheront non à les abolir en supprimant un des termes, mais à les résoudre, c'est-à-dire à concilier les

(1) *Le Devoir*, p. 542.

deux volontés dans une invention où elles s'harmoniseront. Le problème moral et le problème social s'identifient, puisqu'il s'agit de vouloir et de faire vouloir aux autres une harmonie où tous auront place. S'il reste des consciences malveillantes, réduire par la force leur désir de nuire ne peut être qu'une solution provisoire, car elle laisse subsister l'opposition; il faut pénétrer en elles par l'amour pour les convertir à l'amour. L'activité déployée n'est pas un jeu ou un simulacre sans portée; par elle le monde se transforme, et, si leur conduite est morale, se développe suivant une direction, s'enrichit. L'être se fait. Le progrès n'est pas que le déploiement au grand jour, l'explicitation de réalités cachées mais déjà données, sous l'action d'un déterminisme immanent : il est la création de ce qui, sans l'initiative de la liberté, ne serait jamais apparu. « Ni l'être n'est un plan dont la vie devrait dessiner le pointillé, ni la vie une aventure dont rien ne serait prévisible » (1). La fin suprême à poursuivre, c'est le développement harmonieux des consciences : présenté parfois comme une union dans l'amour, il consiste aussi en un accroissement de notre puissance, une capacité de plus en plus grande de créer des systèmes nouveaux avec le donné présent, bref une augmentation de notre liberté.

Tel est l'arrière-plan métaphysique sur lequel se détache l'activité de la conscience actuelle. Si nous essayons maintenant de prendre une vue directe, en celle-ci que trouverons-nous ? Par une induction réflexive, qui porte non sur le pensé mais sur le pensant, et qui met en relief, non des produits, mais des opérations, M. Le Senne montre qu'à la base de toute activité spirituelle de la conscience actuelle, nous trouvons, et après l'analyse précédente cela ne doit pas nous étonner, la contradiction. De cette contradiction, dans quelque ordre qu'elle se présente, jaillit l'idée de devoir : et le devoir, la seule chose pour laquelle il vaille la peine de vivre, la conscience le perçoit sous l'aspect de l'obligation de résoudre toutes les contradictions qu'elle trouve à l'intérieur d'elle-même et qui sont comme l'écho des contra-

(1) *Le Devoir*, p. 303.

dictions qu'un spectateur qui les survole voit entre les consciences. Si bien que mettre de l'ordre en soi sera nécessairement s'accorder avec les autres. Là encore, il faudra non pas éliminer un des termes, mais inventer l'acte où ils se concilient. L'homme sera moral ou immoral suivant qu'il adoptera l'une ou l'autre attitude.

Ce devoir général d'inventer en unissant peut s'expliciter en trois devoirs principaux qui donneront naissance aux fonctions synthétiques de la conscience et par là les légitimeront, puisque rien ne peut avoir de valeur que par son rapport au devoir d'unifier. Le premier, c'est de se donner des moyens d'atteindre l'idéal qu'on se propose, et il donnera naissance à la métaphysique qui construit des méthodes intellectuelles et à la science qui s'épanouit en méthodes pratiques. Le second, c'est de se créer des fins concrètes, de provoquer en soi des intentions d'action, intention étant pris ici non au sens moral du mot, mais au sens de projet encore indéterminé, destiné à se préciser au cours même de l'action. La morale en dérive : son rôle est multiple. Elle doit essayer de préciser quelles sont, dans tous les ordres, les contradictions les plus urgentes à résoudre pour une société donnée. Elle cherche à indiquer celles qui sont à la portée de chacun de ces caractères et de ces tempéraments que la psychologie appliquée tâche de déterminer de plus en plus. Elle codifie en règles les inventions qui ont permis de surmonter les contradictions déjà résolues et pousse aux inventions nouvelles. En s'avançant dans cette direction, elle cède la place à une nouvelle fonction, l'art, dont le but est de faire sympathiser avec l'effort créateur. Le troisième devoir c'est de se créer des sentiments forts, et c'est la fonction de la religion. « Nous assignons à la religion comme fonction, de créer, renforcer, épanouir, spécifier la puissance affective, sans laquelle la connaissance des lois de l'objet resterait stérile et les intentions dilatoires. La connaissance qui crée tout doit se créer des besoins, comme elle se crée des choses » (1).

Inventer une conciliation, c'est résoudre une contradiction en finalité, puisque c'est harmoniser ce qui s'opposait. Mais le

(1) *Le Devoir*, p. 335.

résultat obtenu étant délimité, donc partiel, fera surgir une nouvelle contradiction qu'il faudra encore surmonter. « Grâce à la contradiction nous obtenons donc ce résultat que l'un n'est pas l'épine dorsale d'un monde achevé, la loi d'un être glacé, mais le principe génétique d'une systématisation toujours susceptible de se déployer davantage, au cours de laquelle l'ordre ne sera jamais que l'œuvre de la liberté, la réalité une détermination choisie par elle de l'idée d'ordre » (1).

Mais la conscience individuelle à laquelle s'impose ce devoir ne peut pas ne pas éprouver l'impression d'être dominée par des forces hostiles, et isolée dans un monde indifférent. Comment va-t-elle réussir à se connaître pour ce qu'elle est, à rejoindre si l'on peut dire la conscience absolue ? Elle s'apparaît à elle-même, — il suffit de consulter le sens commun — étroitement limitée par les bornes de la naissance et de la mort. Brisée ou affaiblie par l'accident, immobilisée par l'arrêt, déchirée par le conflit, comment arrive-t-elle à se voir située dans cet immense courant que nous avons décrit ? Par la médiation de l'acte moral, du devoir, de la liberté. Ce n'est pas sur la connaissance préalable de la nature de l'être qu'il faut compter pour arriver au devoir, mais c'est le devoir qui révèle l'être. En effet, aux prises avec les difficultés dans l'ordre intellectuel, moral ou religieux, la conscience peut se décourager : au lieu de chercher à les surmonter, s'abandonner. L'être ne sera plus dans ce cas pour elle qu'une chose en soi impénétrable à la pensée, hostile à l'esprit : les contradictions intellectuelles au lieu de stimuler l'intelligence, la font verser dans le scepticisme; la souffrance, les oppositions d'intérêt, les haines, au lieu de lui faire chercher les moyens de les dissiper, de les apaiser, de rétablir la concorde, lui sont une occasion de pessimisme. Ce qu'il y a de plus grave, note M. Le Senne, c'est que cette disposition d'esprit crée par son existence même les vérifications qui serviront à la justifier : pour celui qui la déclare insoluble, une difficuté le devient réelle-

(1) *Le Devoir*, p. 157.

ment et le fait douter du pouvoir de l'esprit. Celui qui trouve impossible de transformer une haine en amour adoptera une conduite de défiance qui ne peut que la renforcer. C'est après avoir créé le mal absolu qu'il objecte aux autres son existence. « Le mal intellectuel, ce n'est pas l'erreur, mais l'abdication devant l'erreur, le mal physique n'est pas la souffrance mais le désespoir devant la souffrance enveloppant le mal moral qui est l'abdication de plus en plus complète du sujet devant l'objet » (1). Avant la résignation à la défaite il pouvait n'y avoir là que des occasions de victoire. Mais celui qui interprète les événements du monde comme les états successifs d'un déterminisme objectif n'a plus en droit aucune raison de supposer derrière la matière des personnes, puisque celles-ci ne peuvent être que raison et amour. Il tourne au solipsisme. C'est du reste en niant sa propre valeur. Il ne lui reste plus qu'à s'étonner de sa propre existence, de ce qu'une pensée de ce déterminisme ait pu apparaître et qu'il puisse exister un sujet pour en souffrir.

La conscience opte-t-elle au contraire pour la moralité, travaille-t-elle à résoudre les contradictions qui sont à sa portée, tout change. S'il y a un devoir, c'est-à-dire si la contradiction est faite pour être surmontée, il faut expliquer et comment elle peut exister et comment elle n'est pas le dernier mot de tout. On sera amené par là à admettre, comme nous l'avons vu, Dieu et une pluralité de consciences immortelles se développant progressivement et cherchant un accord toujours plus complet. Renversant en quelque sorte l'argument ontologique, la conscience dit « Si la contradiction n'est pas, Dieu est ». Mais le sujet alors existe lui aussi vraiment, parce qu'il s'apparaît doué de liberté créatrice. La conscience est rendue au sentiment de sa dignité : ce n'est pas le monde qui l'enveloppe, c'est elle qui fait le monde.

Toute cette conviction est, on le voit, basée sur le devoir : il est l'idée ou plutôt l'acte médiateur dans lequel on passe du moi empirique au moi absolu. Mais quelle certitude avons-nous de sa réalité ? Peut-il n'être qu'une illusion de la conscience ?

(1) *Le Devoir*, p. 253.

Comprenons bien d'abord la portée du problème. Il ne s'agit pas de choisir entre plus ou moins de rationalité, plus ou moins de finalité. On ne peut réaliser la contradiction hors de l'esprit que comme l'impensable, l'absurde. Donc, ou toute contradiction est surmontable si on l'aborde suffisamment préparé, ou les succès de l'esprit ne sont qu'apparents. Si tout n'est pas intelligible, il n'y a rien qui mérite le nom de beauté, de bonté, de vérité. Il ne faut donc pas chercher de démonstrations du devoir comme on cherche la démonstration d'une proposition. Il ne peut être qu'un fait premier et ce n'est pas en partant d'autre chose que lui qu'on le rejoindra. C'est au contraire en partant de lui qu'on rejoindra le reste. D'ailleurs une telle démonstration en supprimant la possibilité de l'option pour ou contre le devoir, en supprimerait le caractère moral. Qui nous garantira donc que le devoir est ? Une garantie ne doit pas remplacer l'être qu'elle garantit, sans quoi elle serait inutile. Nouvelle raison de ne pas rêver quelque chose qui supprimerait le doute : nous ne pouvons pas nous supposer placés à la fin des temps et contempler de là rétrospectivement toutes les contradictions résolues. Il faut opter avant la pleine lumière pour ou contre la moralité. C'est dans l'accomplissement effectif du devoir que nous trouverons la seule garantie qui lui convient. Celui qui résout une contradiction en beauté, bonté, vérité ne peut pas douter, au momen où il le fait, de la possibilité de réaliser le devoir. Nous serons donc toujours pris dans le dilemme suivant : la conviction que nous avons réellement surmonté des contradictions entraînant que toutes sont surmontables, que c'est Dieu qui est à la source de l'être; et la crainte de rencontrer des contradictions insurmontables qui nous forceraient à avouer que notre première conviction n'était qu'une illusion. Il y a des moments où la « grâce » nous soulève au-dessus de nous-mêmes, si bien que le doute n'est plus possible, et le souvenir de ces instants doit nous soutenir pendant les périodes de sécheresse. « Un tragique souci nous fera toujours douter si ce fond est le mystère secourable d'une conscience semblable à la nôtre ou le mystère hostile d'une chose en soi. L'idéaliste n'aurait pas à affirmer l'idéalisme s'il ne se

sentait réaliste par le doute qu'il ressent à sa propre affirmation » (1). Sans en faire un jeu de pile ou face, M. Le Senne insiste sur le caractère de pari de cette option. Citant cette belle parole de Lagneau « La certitude est une région profonde où la pensée ne se maintient que par l'action », il propose de remplacer le mot certitude qui implique une possession, par le mot de confiance, mais, ajoute-t-il, en pensant comme Lagneau, « que la pensée n'a pas à chercher d'autre bonheur, d'autre réalité, d'autre garantie que l'acte même par lequel elle se convertit » (2).

Ce n'est pas un résumé du livre de M. Le Senne que nous venons de donner : nous n'avons pas suivi son ordre dans l'exposition. Mais nous pensons avoir fait saisir l'armature générale de sa pensée, tout en étant loin d'en avoir détaillé les richesses. Qui lira le livre avec attention trouvera soit dans quelques mots jetés en passant, soit dans les analyses approfondies une abondante nourriture pour sa réflexion. Ne pouvant tout examiner dans le détail, nous nous bornerons à reprendre quelques points : l'explication de l'origine de la contradiction et les rapports de Dieu aux consciences; le rôle de la contradiction dans les consciences subordonnées et le problème de l'idéalisme; enfin les fonctions de la religion et de la morale.

II

Le tableau du développement de l'univers que trace M. Le Senne est assurément grandiose et montre l'ampleur d'un esprit qui ne s'accommode pas d'horizons étroits. Mais il faut avouer que sa tentative pour expliquer l'origine de la contradiction et la manière dont sa résolution se poursuit dans le monde ne nous paraît pas absolument satisfaisante. Il a bien mis en relief que la contradiction fondamentale motrice de toutes les autres et qui entraîne les différentes formes que nous lui verrons prendre dans les consciences subordonnées, c'est une contra-

(1) *Le Devoir*, p. 524.
(2) *Le Devoir*, p. 285.

diction entre personnes. Mais il en met l'origine dans le fait de la multiplicité des volontés qui rend les heurts possibles. Sans doute : mais est-ce suffisant pour expliquer qu'ils se produisent réellement. Pourquoi les consciences n'entrent-elles en rapport que pour se heurter ? Issues du même esprit, pourquoi l'harmonie n'est-elle pas première et spontanée ? On pourrait répondre que, puisque les consciences ne se développent que progressivement, elles commencent, petitement, obscurément, sans se connaître. Elles se rencontreraient déjà formées, ayant déjà en quelque sorte acquis leurs habitudes et devraient renoncer à quelque chose de ce qu'elles possèdent pour se faire place l'une à l'autre. Il ne semble pas qu'une telle réponse dirime la difficulté. Car si humblement que commence la conscience, il faut déjà mettre à son début tout ce qui la constitue : aurait-elle un commencement, il n'y a pas en elle de commencement absolu. Si donc les esprits doivent entrer en contact, il faut qu'ils le fassent dès le début ou ils resteront toujours étrangers. Pourquoi cette prise de contact ne se fait-elle pas dans une collaboration sans difficulté ?

M. Le Senne dit que nous vivons pour connaître et aimer, que le but auquel nous devons tendre est l'unité harmonieuse des personnes, mais il n'insiste pas assez sur cet aspect. Peut-être une analyse plus profonde de la notion d'amour, de charité, pour employer le terme chrétien, acheminerait-il vers la solution. Toute personne consciente ne peut exister qu'en étant pour soi, en se posant comme valeur absolue, comme fin ne pouvant à aucun degré être prise comme moyen. Il semble donc qu'il y ait opposition inévitable entre les personnes. Mais pour qu'il y ait une contradiction non seulement aux yeux d'un spectateur qui les engloberait toutes dans sa vision, mais à l'intérieur de chacune d'elles, il faut comme M. Le Senne l'a fort bien montré — et nous y reviendrons plus loin — que chaque sujet s'en approprie les termes, les fasse exister pour lui. A quelle condition se fera cette appropriation ? Elle est simple : il faut que chaque sujet consente à reconnaître aux autres la même valeur, la même dignité qu'à lui. Il faut qu'il ait en quelque sorte sympathisé à

leur appétit d'être et qu'il l'ait approuvé, qu'il soit heureux de le voir exister et par conséquent désireux de le voir satisfait. Il faut qu'il l'aime. S'il adopte l'attitude égoïste, il se fait seul centre absolu : il ne verra dans l'autre qu'un serviteur, qu'un moyen qui doit l'aider à se réaliser et tire de là toute sa valeur. Qu'il emploie peur le plier à ses desseins la force, la flatterie, la persuasion, peu importe, l'immoralité fondamentale reste d'avoir évité la contradiction en se refusant à l'amour. Que plusieurs consciences aient pris cette attitude, il y aura contradiction entre elles aux yeux de qui les aime toutes et voudrait les concilier, mais pas à l'intérieur de chacune d'elles (1).

La contradiction acceptée, qui permet de la surmonter ? C'est encore l'amour. Vivre de charité, en effet, c'est mettre son être dans le don de soi-même aux autres. Il n'y a donc pas sacrifice d'un des deux termes à l'autre. Pour se donner, il faut d'abord se posséder. La suppression de soi par le quiétisme et la suppression de l'autre par l'égoïsme sont également incompatibles avec l'amour authentique. Ce n'est pas s'anéantir d'avouer que l'on ne sera pleinement que lorsque l'on se donnera sans réserve. La charité, c'est l'invention qui permet de lever la contradiction entre les personnes. Qu'on ne dise pas que parler ainsi, c'est résoudre d'un coup le problème moral et ne laisser aucune place à une solution progressive. Car lorsque la charité est réelle dans l'être, elle n'est pas pour cela achevée. D'abord on ne s'installe pas une fois pour toutes dans cette disposition : car ce n'est pas chose que l'on acquiert, mais un acte qu'il s'agit de renouveler constamment, une option sans cesse recommencée. Ensuite elle se traduit, pour reprendre une expression de M. Le Senne, par des intentions, des projets ébauchés, des directions de recherches, non des plans achevés. Personne ne prévoit où va le porter cet

(1) Ces consciences ne seront pas pour autant unifiées en elles-mêmes : au contraire elles seront tiraillées entre leurs différentes tendances. A l'extérieur elles se heurteront aux autres qui ne veulent pas se laisser réduire en esclavage : mais elles ne se sont pas élevées jusqu'à ressentir la contradiction entre leurs exigences et les droits des autres. Elles n'ont même pas posé le problème de la contradiction. C'est pourquoi elles sont les plus loin de le résoudre.

élan : il le découvre peu à peu en s'y livrant. Il y a donc place dans le développement de l'idéal spirituel pour une histoire et des nouveautés imprévisibles. On met ainsi à la base de la vie morale plus que l'appétit d'une unité abstraite. Nous avons dit que M. Le Senne indique en passant que la fin de toute activité c'est le développement harmonieux des personnes, leur union dans l'amour; mais il insiste tant sur le fait que l'acte moral est une contradiction résolue qu'on surmonte difficilement l'impression que, pour lui, résoudre une contradiction est par soi-même un bien. Nous préférerions dire qu'il est bon de résoudre les contradictions parce que la charité est dans son principe une contradiction résolue et que son achèvement exige qu'elles soient abolies.

Si la charité est une invention que nous ne pouvons tirer de nous-mêmes et qui nous vient d'une révélation, ou mieux qui est en nous une révélation, si elle est une force que nous ne pouvons nous donner et qui ne peut être en nous que par grâce, cela aboutit à mettre à l'origine de notre vie morale la religion. Cela revient à dire que, si l'esprit se fait son dynamisme parce qu'il est vraiment sien et non impulsion extérieure sur un corps inerte, il est plus profond encore de dire qu'il lui est donné, qu'il lui vient d'une source éternellement active.

Et si nous mettons à l'origine de tout un Dieu, Charité subsistante et par conséquent activité vivante, cela nous permettra peut-être de redresser quelques-unes des perspectives de M. Le Senne. Si Dieu a une vie et une activité propre, et c'est là un des enseignements les plus précieux du dogme Trinitaire, se diffracter en des consciences multiples ne sera pas le seul moyen de l'empêcher de se transformer en une abstraction figée. Les consciences n'ont de vie que par lui. Lui au contraire a une vie indépendante de celle qu'il leur communique. Je ne vois pas si dans sa position M. Le Senne peut prendre à son compte cette affirmation nécessaire cependant pour sauvegarder la transcendance divine.

On se rappelle également que nous avions laissé entrevoir la nécessité d'un progrès indéfini vers l'unité qui ne devra jamais

être atteinte, car le dynamisme de la conscience étant supprimé, celle-ci devrait disparaître avec lui. Il faut citer un passage particulièrement net sur ce point. « Il n'y a pas d'état final. Il nous faut donc écarter les doctrines qui font du temps comme un passage par lequel l'esprit serait introduit dans un état où il serait comblé et d'où il ne pourrait déchoir. Aucune idée n'a peut-être eu plus d'attrait pour l'homme que celle d'un paradis, d'un règne des fins, où il n'aurait plus qu'à jouir car il serait dispensé de vouloir. On imagine aussi parfois la conscience comme une brève histoire entre un état d'obscurité qui ne serait pas encore elle et un état de possession où elle ne serait plus, un moins que la conscience et un plus que la conscience; mais quand on essaye de préciser l'un ou l'autre on ne peut plus trouver que la mort, car essaie-t-on de meubler un Eldorado avec la contradiction de jeu essentielle à la jouissance, on oublie qu'elle reçoit tout son prix de la lutte dont elle est la victoire » (1). Sans aucun doute, nous le reconnaissons volontiers, les arguments de M. Le Senne condamnent tous les paradis de Mahomet et leurs succédanés plus ou moins spiritualisés. Mais s'il n'y a pas d'état final, est-il impossible qu'il y ait un acte parfait ? Or il ne faut pas se laisser tromper par les mots. L'authentique vie éternelle du christianisme n'aboutit pas à figer l'âme dans une contemplation passive d'un objet, fût-il le plus parfait de tous. Si la perfection de tout esprit c'est le triomphe en lui de la charité, et si Dieu est la Charité subsistante, l'achèvement de l'esprit c'est de devenir participant de cette activité immanente de Dieu. Ce n'est pas la chute dans l'immobilité et dans l'inertie, la jouissance remplaçant l'effort, c'est la perfection de l'activité remplaçant son exercice imparfait. La clef du problème est donc celle-ci : y a-t-il en Dieu une vie, ne disons pas séparable pour ne pas mêler les questions, mais indépendante de la vie qu'il communique à ses créatures ? La nécessité de poser d'abord une contradiction, puis sa solution, pour reposer ensuite une contradiction n'est-elle pas une imperfection d'êtres soumis à la loi

(1) *Le Devoir*, p. 287.

du temps, la marque d'une passivité grevant leur activité.? (1) Supprimer ce caractère, est-ce dès lors supprimer l'activité ou la parfaire? La réponse, nous la trouvons pour notre part dans le dogme chrétien de la Trinité; mais c'est jusque-là qu'il faut aller : car si un premier moteur suffit pour rendre compte d'un monde physique lorsqu'on scrute l'âme spirituelle, et c'est le le mérite de M. Le Senne de l'avoir fait si profondément, il faut monter plus haut. Les dogmes ne sont pas faits pour se juxtaposer ou se superposer à une pensée qui se constituerait sans eux, mais c'est les accepter et les expliciter qui délivrera la pensée d'être pour elle-même, non un mystère — elle le restera toujours — mais une énigme.

Du reste à lancer la conscience sur la voie d'un progrès indéfini pour ne pas lui donner comme terme la mort, ne risque-t-on pas d'anéantir le progrès et de rendre incompréhensible le mouvement de l'esprit vers l'unité? Car si la fin est inaccessible et doit rester hors de nos prises on n'a pas le droit de dire qu'on s'en rapproche à chaque unification que l'on réalise. Et si c'est l'attrait de la fin qui nous meut, le désir de réaliser cette union harmonieuse des personnes, la réflexion qui nous la révèle placée au-delà de l'infini devrait avoir pour résultat de briser l'élan de l'esprit. Il restera pour le mouvoir, dira-t-on, ces unifications partielles que nous réalisons. Même pas, car dans l'étape c'est déjà le terme que l'on goûte par l'espérance. S'il n'y a plus de terme il n'y a plus d'étape, car ce qui lui vaut son nom ce n'est pas qu'elle éloigne du point de départ mais qu'elle rapproche du point d'arrivée. Nous reprendrions ici volontiers en le transposant le mot de M. Le Senne indiquant qu'il faut croire à la réalité de Dieu si l'on veut que la moralité aboutisse : « Quelle armée remportera la victoire si elle croit que l'état-major général n'est qu'un mot qui ne fait que situer le point où il devrait y avoir un commandement unique » (2).

(1) Sous ce titre « La connaissance à la limite de sa perfection abolit-elle la conscience » Mr. J. PALIARD traite un problème analogue. *Annales de philosophie chrétienne*, Décembre 1911; Janvier 1912.

(2) p. 551.

Il ne resterait plus alors comme mobile d'action à l'esprit que de résoudre les contradictions, non pour la solution qu'on leur donne, mais par besoin d'agir. Il marcherait pour se dépasser sans cesse et goûter la joie de l'action pure Mais il n'y a plus alors attrait de l'unité mais esthétisme de l'action et M. Le Senne est trop ennemi de tout esthétisme pour vouloir de cette solution.

Tâchons de nous placer maintenant au cœur de la conscience subordonnée. M. Le Senne montre de façon décisive, à notre avis, que toute son activité spirituelle est dominée par le souci de résoudre des contradictions. On peut laisser de coté les plus urgentes, méconnaître les plus nécessaires : il n'y a de vie de l'esprit que dans la mesure où on leur en substitue d'autres. Mais il faut déterminer la nature de cette contradiction, la localiser si l'on peut dire.

Il ne s'agit pas d'une contradiction entre les choses que l'esprit ne ferait que constater : rien ne serait plus contraire à l'idéalisme absolu que professe M. Le Senne; la suppression de la chose en soi est un des traits fondamentaux de sa doctrine. Ce ne pourra pas donc être davantage une contradiction entre l'esprit qui veut tout réduire à l'unité et le réel qui ne s'y laisse réduire que partiellement. Si M. Meyerson n'est nulle part nommé, sa théorie de l'irrationnel où se manifesterait l'hétérogénéité du réel et de l'esprit est à plusieurs reprises attaquée. « Interprétée suivant certains épistémologistes de notre temps, l'expérience de Ramsay vérifierait le réalisme. Celui-ci a changé de bord. Quand il était intellectualiste, il mettait l'être en soi non dans les ignorances ou les défaites de l'esprit, mais dans ses possessions; agnostique il le met dans l'impensable. Après avoir défini la nature par le rationnel, le dogmatisme tourné contre lui-même la définit par l'irrationnel. On lui demandait de vérifier la science, on attend maintenant qu'elle lui résiste » (1).

(1) *Le Devoir*, p. 119. Mr. Le Senne ne refuserait sans doute pas d'admettre la notion de mystère : mais il ne la concevrait pas comme l'inintelligible localisé en un certain nombre de points entre lesquels s'exercerait la pensée.

Ce n'est pas non plus la contradiction logique entre concepts définis et déterminés : celle-ci se ramène en effet à l'opposition de l'être et du non-être, et s'il y a quelque cohérence dans l'esprit, s'il y a quelque possibilité de penser, elle ne peut se résoudre que par l'exclusion : ou, pour mieux dire, la contradiction logique, c'est la contradiction déjà résolue qui par conséquent ne peut plus donner lieu à un mouvement de l'esprit.

Il s'agit de la contradiction psychologique, c'est-à-dire de celle qui existe par un sujet et pour un sujet. « Ce qui peut faire la contradiction, ce n'est pas l'opposition de l'affirmé et du nié, mais l'opposition de l'acte d'affirmer et de l'acte de nier » (1). Elle consiste donc dans une opposition intérieure : aussi, après avoir signalé son apparition dans l'accident et l'arrêt, M. Le Senne montre-t-il avec raison sa manifestation essentielle dans le conflit. « Dans le conflit, le sujet souffre de se diviser contre lui-même. Deux tendances se présentent en moi comme incompatibles. Je prévois que le même événement qui satisfera l'une trahira l'autre; mais je ne puis faire que je n'adhère aux deux » (2). Cette contradiction, il est impossible de lui refuser d'être réelle au moins dans la conscience qui l'éprouve. Sans cela nous n'aurions même pas à en discuter. Elle prouve du reste sa réalité par ce fait qu'elle se présente sous différents aspects discernables les uns des autres, et qui ont chacun leurs conditions de possibilité. « Le néant ne possède aucune détermination. Une contradiction au contraire est déterminée par les termes qu'elle oppose, par la personne qu'elle affecte, par l'entourage où elle se situe, par la solution qu'elle appelle. Toute contradiction est telle contradition; elle implique des vérités, elle se place à un moment de l'histoire, elle n'aurait pu venir avant le principe ou les termes en fonction desquelles elle se pose; elle s'évanouira par la solution. Comme on dit l'effet d'Édison, on dit le problème de Molyneux. Comment traiter la contradiction comme un rien. Si elle en était un nous ne l'aurions pas nommée » (3). Cela vaut évidemment de toutes

(1) *Le Devoir*, p. 112.
(2) *Le Devoir*, p. 46.
(3) *Le Devoir*, p. 116.

les contradictions, qu'elles soient théoriques ou pratiques, qu'elles soient restreintes au cercle de notre vie individuelle ou se posent sur le plan social.

Tirons de là deux conclusions. D'abord il n'y a de contradictions que par la conscience. Il faut en effet, pour qu'elle existe, qu'il y ait des termes à s'opposer. Il aura donc fallu une analyse pour les dégager, leur donner une individualité par laquelle ils se distinguent tous deux du sujet et s'opposent entre eux. La conscience qui s'en distingue doit cependant se les approprier (1) : c'est trop évident pour les conflits de sentiments et de tendances qui ne peuvent exister que dans la mesure où la volonté y adhère Ce n'est pas moins vrai pour les contradictions intellectuelles : il n'est plus à démontrer que les faits scientifiques, que la perception elle-même sont des constructions et ne sont jamais reçus passivement : ils n'existent et ne s'opposent que pour une conscience active. Cela ne suffit pas encore, car le sujet n'éprouverait pas leur incompatibilité s'il n'essayait de les unir au nom d'un idéal d'unité auquel il attache une valeur. Pas de contradiction intellectuelle pour qui ne se soucie de cohérence mentale : « Sans le sujet qui tente une union à laquelle ils répugnent, il n'y aurait pas de contradiction » (2). Le sujet que requiert la contradiction n'est donc pas seulement un sujet abstrait, une simple unité d'aperception, mais une activité, une liberté, une personne.

La seconde conclusion, c'est que, de même que la contradiction n'est que par la conscience, la conscience ne peut être que par la contradiction Dès que manque le problème à résoudre, l'adaptation à réaliser, la conscience s'atténue et cède la place à l'automatisme. « Tant que l'instinct ou l'habitude nous portent, ils

(1) Cette condition est à souligner à cause de sa grande répercussion dans la vie morale. Si le devoir c'est de résoudre les contradictions il faut commencer par se les approprier, par les éprouver. Or comme le dit Mr. Le Senne : « De la distraction au suicide il y a cent manières de fuir une épreuve » (*Le Devoir*, p. 240).

(2) *Le Devoir*, p. 121. Cela est vrai dans tous les ordres. On ne constate une contradiction que lorsqu'on a un idéal qui permet d'en souffrir. Aussi : « Chacun a les devoirs qui lui conviennent, parce que chacun a les souffrances qu'il mérite ».

suffisent. Quoi que j'aie délibéré, c'était pour ne plus délibérer; puisque la délibération eût été vaine si elle n'eût engendré un mécanisme intellectuel et pratique qui dispensât la conscience de délibérer encore Ce mécanisme suffira tant que les conditions de milieu qui lui permettent de fonctionner et auxquelles il nous adapte ne changeront pas par rapport à lui ou qu'il n'aura pas changé par rapport à elles. Mais, et heureusement, le mécanisme a contre lui son usure et la nouveauté du milieu : la réflexion naît de la conscience de leur désadaptation » (1). La raison d'être de la conscience, c'est l'effort d'invention et de renouvellement. M. Le Senne transfère ici à la conscience, à la réflexion, ce qui chez Bergson est avant tout l'apanage de la vie (2). Comme c'est par la réflexion que le sujet se constitue comme tel, on peut dire : « Le sujet n'est sujet que par la décision de se tourmenter en vue de quelque fin » (3).

Cette position du problème de la conscience ruine plusieurs conceptions du monde et de l'esprit. En premier lieu celle du déterminisme absolu qui entraînerait la mort de la conscience : car si le monde évolue et se construit tout seul, la conscience serait un superflu qui doit disparaître. Mais un intellectualisme objectif ne lui serait pas moins fatal; car, si les idées dans lesquelles se résout l'être découlent les unes des autres sans qu'il y ait besoin de les inventer, l'esprit n'est plus qu'un automate. « Ce qui porterait tout ne serait rien, si son activité n'était qu'une causalité idéale par laquelle un objet mental en engendrerait un autre » (4). Un finalisme absolu où le tout déterminerait nécessairement les parties ne serait pas moins redoutable qu'un déterminisme mécaniste où les parties déterminent le tout. La conscience en serait

(1) *Le Devoir*, p. 25.

(2) Pour Bergson, c'est la vie qui invente et l'intelligence ne se hausse jusque là que lorsque, accordée par la sympathie, elle se transforme en intuition : c'est-à-dire que la puissance d'invention n'apparaît que par ce qui rentre de vie dans l'intelligence. Pour Mr. Le Senne, si la vie invente c'est qu'elle est déjà une intelligence obscure. Les deux conceptions se recouvrent comme deux vecteurs égaux mais de signe contraire.

(3) *Le Devoir*, p. .

(4) *Le Devoir*, p. 155.

rendue tout aussi inutile Il faut qu'il y ait un déterminisme, c'est-à-dire une résistance des faits — nous verrons plus loin quelle est leur nature — ou des idées à l'esprit sans quoi on pourrait réaliser n'importe quel projet; il créerait à nouveau le monde entier, celui de l'existence comme celui des essences, à chaque initiative. Mais cette apparente toute-puissance serait la ruine de toute objectivité et de toute vérité. Il faut d'autre part, pour que l'esprit soit nécessaire, que le déterminisme soit impuissant à rien produire par lui-même. L'invention résultera d'un tâtonnement pénible. Elle est imprévisible et on peut la manquer. On peut trouver des solutions apparentes qui se révèlent vaines au premier choc. On peut réaliser des conciliations plus ou moins amples, plus ou moins profondes et par conséquent plus ou moins solides. Une conséquence importante est à mettre en relief. L'invention stable réalisée, puisqu'elle avait ses conditions de possibilité dans les éléments rapprochés, puisqu'elle ne fait que les synthétiser sans rien y ajouter qui soit de même nature qu'eux, on sera toujours tenté de la croire inévitable, résultant des éléments eux-mêmes et d'oublier l'initiative qui leur a donné naissance. Voilà pourquoi le savant qui étudie les produits une fois constitués, tend inévitablement, et en cela il sort de son domaine, à les expliquer par leurs éléments, et à méconnaître, à nier, avec la liberté, toutes les causes spirituelles de leur apparition. Que d'erreurs nées de cette méconnaissance des conditions où se place nécessairement la science rétrospective. Il est à peine besoin de signaler combien l'oubli de ce principe a provoqué de méprises et de confusions lorsque la science s'est appliquée à l'histoire des religions, et combien des études scientifiquement exactes ont été faussées dans leur portée religieuse.

Cette intervention nécessaire du sujet ruine également ce que M. Le Senne appelle le nécessitarisme sociologique. Le sociologisme n'est en effet, lui aussi, qu'un déterminisme différent seulement des autres par la nature des forces qu'il met en jeu. Que la contrainte vienne des forces matérielles ou qu'elle soit le produit des représentations collectives, le sujet n'en est pas moins supprimé pour être réduit à la passivité. Car si l'on continue à

requérir un esprit individuel par l'intermédiaire duquel pourraient agir ces représentations, c'est en le dépouillant de son caractère essentiel de liberté. Mais l'explication sociologique doit échouer : d'abord parce que, si les forces sociales pèsent réellement sur la liberté, il a fallu pour qu'elles existent que celle-ci ait commencé par les vouloir : il n'y a de forces sociales que parce que la liberté a voulu et maintenu la société. Il y a une pression des nécessités économiques, mais parce que l'homme a voulu la vie économique et en a peu à peu créé et consolidé les institutions. Il ne faut pas croire qu'elles ont apparu sans son intervention. Ensuite les représentations collectives — les sociologues en ont assez tiré argument contre la morale — ne conspirent pas à une même fin. Issues de traditions, de courants d'idées différents, elles tirent l'individu en sens divers. C'est un sujet libre qui les compose dans une action originale. Elles offrent un choix à la liberté au lieu de la déterminer. Du reste sans la résistance de ce sujet, sans son activité qui les distingue, sans son aspiration à l'idéal qui lui fait chercher une issue entre ces forces antagonistes, on ne pourrait même pas parler de représentations contradictoires. En supprimant avec la liberté le sujet, les sociologues détruisent le point d'application des forces sociales qu'ils ont analysées. M. Le Senne pose très exactement le problème lorsqu'il dit que tout revient à savoir si la société peut inventer à la place de l'individu.

Si toute activité, de quelqu'ordre qu'elle soit, est commandée par la nécessité de résoudre la contradiction, ce serait faire une très mauvaise division que de parler d'une activité intellectuelle qui s'appliquerait à réfléter ce qui est, et d'une activité pratique qui s'appliquerait à réaliser ce qui doit être. Il y a des contradictions théoriques et des contradictions pratiques (1) : mais sur quelque terrain qu'elle se fasse, toute conciliation est une action dans laquelle le sujet s'engage tout entier et qui doit produire non une représentation qui serait un double, un épiphénomène, mais de l'être. « Il n'y a pas deux activités, l'intellectuelle et la pratique.

(1) Sur les difficultés théoriques notons cette réflexion « Les difficultés théoriques sont les plus graves parce qu'elles sont au principe d'une multitude de difficultés pratiques » (*Le Devoir*, p. 44).

Quand on oppose la connaissance à l'action, c'est qu'on réduit la connaissance à la réflexion, par laquelle l'esprit se retourne vers le réalisé pour en extraire les instruments de ses médiations créatrices. Mais le mouvement par lequel il appréhende des objets de perceptions ou des idées n'est jamais qu'une composante du mouvement complet, historique, par lequel il vise une vérité ou un bien concret qui lui sont encore inconnus. La connaissance n'est la possession du connu que pour l'invention du connaissable » (1). La vie métaphysique, la vie scientifique, et ce qu'on appelle ordinairement la vie sans qualificatif, consistent à résoudre des contradictions et procèdent pour y arriver selon un schème unique. Voilà pourquoi M. Le Senne a pu prendre, pour analyser la manière dont se transcende une contradiction, pour en faire le démontage, l'exemple de la découverte de l'argon par Ramsay. Cela ne veut pas dire que le métaphysicien qui construit un système ou le savant qui fait une découverte soient par là même moraux. Car personne n'est purement métaphysicien ou purement savant : on reste toujours homme et pour être moral il faut savoir réaliser l'unité non seulement à l'intérieur de sa métaphysique ou de sa science, mais à l'intérieur de sa vie tout entière. Cela veut dire qu'il y a une manière morale de mener la vie scientifique ou métaphysique, qui consiste à ne pas escamoter les contradictions mais à les aborder pour les résoudre; et aussi que toute activité spirituelle imite l'activité morale. Et puisque M. Le Senne montre fort bien que tout jugement est lui aussi une contradiction surmontée, l'homme ne reste homme qu'à condition de toujours garder quelque chose de cette unité qu'il peut refuser de mettre dans sa vie morale : sans quoi il se dissoudrait dans la multiplicité et tomberait au rang de l'animal.

Comment expliquer que puisse se retrouver à l'intérieur de chaque conscience ces obscurités sans cesse dissipées et sans cesse renaissantes que sont ces contradictions. Il est courant de les attribuer à la matière qui résiste à l'esprit. M. Le Senne rejette délibérément cette solution pour se rallier à l'idéalisme absolu.

(1) *Le Devoir*, p. 312.

Nous sommes ici sur un terrain où les débats sont généralement irritants La faute n'en est pas toujours aux idéalistes : faute de comprendre leur position, on leur reproche de penser contre le bon sens : on les invite à se rendre compte qu'ils voient lorsqu'ils ouvrent les yeux, qu'ils éprouvent une résistance lorsqu'ils rencontrent un obstacle, sans se douter que tout le débat doit se dérouler sur le terrain métaphysique.

Il est d'abord une idée fondamentale de ce livre au sujet de laquelle il faut éviter toute équivoque : c'est celle de la nécessité d'éliminer la chose en soi. Pour ceux qui ne se rappellent que la distinction kantienne du phénomène et de la chose en soi, la suppression de cette dernière semble faire évanouir toute réalité et réduire la connaissance à un simple phénoménisme. Or à quoi s'en prend ici M. Le Senne ? A cette idée, que, tandis que nous pouvons connaître, analyser, démonter le phénomène, il se trouve au delà de lui une chose en soi opaque, impénétrable à l'esprit dont nous pouvons peut-être affirmer l'existence, comme l'au delà des phénomènes sur lesquels ils se baseront nécessairement, mais dont nous ne pourrons rien dire d'autre. Hamelin parlait de « cette chose en soi, mystérieuse, gonflée d'absurdités qui menacent de faire irruption dans le monde » (Lettre du 8 janv. 1889). L'existence d'une pareille chose en soi rend la métaphysique impossible, c'est bien évident, et la science inexplicable : car si on ne peut en contester la possibilité étant donné les résultats qu'elle obtient, il reste encore à montrer pourquoi elle a une portée limitée sans doute, mais réelle. L'élimination de la chose en soi, c'est la condamnation de l'agnosticisme. Il n'y a donc pas lieu de s'effaroucher de cette formule : il faut seulement se demander si l'idéalisme absolu, au profit duquel se fait cette élimination, ne prête à aucune difficulté.

L'idéalisme absolu ne prétend nullement nier la réalité empirique du sensible. « Pour le métaphysicien comme pour tout le monde il y a deux réels : le conçu et le senti... Par opposition au conçu qui est intelligible, le sensible a le caractère éminent d'être émouvant. Il n'y a pas un homme qui ne doive, si intellectuel qu'il soit, considérer que le soleil qui l'éblouit et le pain qu'il

mange atteignent à une réalité que les nombres ne possèdent pas »(1). Mais il prétend que la matière, comme tout le réel, doit être intelligible, c'est-à-dire résoluble en idées. A qui objecterait que la philosophie et que la science, depuis le temps qu'elles travaillent, sont bien loin d'avoir opéré cette réduction, on répondra que l'idéalisme demande qu'elle soit toujours possible en droit, jamais qu'elle soit réalisée en fait. « En excluant le réalisme, nous avons exclu toute hypothèse qui en ferait autre chose qu'un étage de lois dans l'esprit » (2). Certains épistémologistes diront bien que la science exige le concept de chose, c'est-à-dire d'un objet irréductible à l'esprit, indécomposable en notions, mais l'idéaliste riposte que la science crée la chose lorsqu'elle s'arrête dans ses analyses : cet arrêt est légitime du point de vue du savant, mais il n'est que provisoire : ce qui avait paru chose sera décomposé à son tour, et la chose sera reportée plus loin. Lorsqu'on explique le corps par l'atome, celui-ci semble s'imposer comme un fait, fournir une base solide à l'idée de matière indépendante de l'esprit : mais c'est simplement parce qu'on a décidé de partir de lui pour rendre raison du reste. Une analyse plus profonde, décomposant l'atome, le réduira à n'être plus qu'un système de relations et érigera en faits les éléments au moyen desquels on l'explique. C'est donc en vertu de son procédé d'explication que le savant crée l'illusion qu'il y a une chose sur laquelle pourrait venir buter l'esprit, mais il la poursuivra toujours sans jamais l'atteindre, comme l'enfant qui cherche à rejoindre l'arc-en-ciel.

M. Le Senne donne son adhésion à l'hypothèse leibnizienne que la matière perçue par le physicien dans l'espace n'est que le phénomène bien fondé des consciences élémentaires. « La logique de l'idéalisme qui n'est pas une logique d'implication, mais de prolongement, invite à l'extrapolation leibnizienne. Comme nous percevons une conscience humaine du dehors par sa projection corporelle dans l'espace, formons l'hypothèse que la matière que

(1) *Le Devoir*, p. 371.
(2) *Le Devoir*, p. 540.

le physicien voit dans l'espace de sa perception n'est que la projection sensible d'un peuple de consciences obscures qui sont nées à la vie, consubstantielles à la conscience, mais ne le sont pas encore à la vie supérieure pour elles de l'animal et de l'homme » (1).

Mais plus l'idéaliste affirme que le réel est en droit pénétrable à l'intelligence, plus il doit expliquer pourquoi il n'est pas pénétré en fait. Cette résistance du réel à l'esprit, que M. Le Senne ne veut pas attribuer à une chose extérieure à l'esprit, il l'explique par l'intervention de la volonté. « Au principe de cette résistance, le réalisme met une chose extrinsèque à toute conscience possible et indépendante d'elle, l'idéalisme postule une volonté » (2). Cette volonté qui crée le fait peut être la nôtre ou celle des autres. La nôtre, parce que nous oublions ce que nous avons fait ou construit et qu'ensuite, lorsque nous nous y heurtons, nous ne le reconnaissons plus et le trouvons inexplicable. Veut-on une comparaison : je me heurte à une porte que je ne me rappelle pas avoir fermée; par suite de mon oubli je subis comme un fait ce que j'attendrais et comprendrais comme une relation nécessaire si ma mémoire était complète. Tout est dans la conscience : rien ne peut y être sans qu'elle l'ait construit, mais la limitation de la conscience subordonnée lui fait traiter comme un fait ses propres produits. Ou bien encore, parce que nos volitions ne nous sont pas absolument claires, chacun de nos actes a des effets que nous n'avons pas cherchés et auxquels nous ne prêtons pas attention. Lorsque nous les rencontrons, il nous font l'effet de choses étrangères à nous. « Chacun de nos actes a des effets supplémentaires à son but : et nous nous trouvons souvent nous heurter à ces effets que notre volonté aura produits à son insu » (3). — La volonté des autres plus encore que la nôtre explique la possibilité de ces surprises où nous voyons l'effet d'une matière. Lorsque nous nous heurtons au travail d'une tendance d'autrui, si nous n'essayons pas de comprendre pourquoi et comment il l'a produit,

(1) *Le Devoir*, p. 129.
(2) *Le Devoir*, p. 392.
(3) *Le Devoir*, p. 126.

c'est-à-dire quel problème il a cherché à résoudre et quels mécanismes il a montés, quelles structures il a organisées pour cela, nous le déclarons inintelligible. Lorsque nous aurons fait ce travail nous aurons compris; lorsque, sans l'avoir fait, nous le déclarons cependant possible, nous avons transféré à l'insuffisance de notre connaissance ce que tout à l'heure nous attribuions à l'inintelligibilité de la matière, et dès lors nous ne sortons pas de l'idéalisme. M. Le Senne dira donc que le réalisme provient d'une absence de sympathie et d'amour. On ne comprend pas, parce qu'on ne veut pas se mettre à la place des autres pour vivre leur problème et repenser la solution qu'ils lui ont donnée. « Si donc il y a dans l'intelligence d'une conscience par une autre un résidu d'opacité, on peut y voir aussi bien la preuve d'un on ne sait quoi qui s'imposerait aux deux, qu'une double insuffisance de l'amour à se donner et de l'amour à se comprendre, de la charité et de l'intelligence » (1). Qu'on puisse choisir entre ces deux explications, cela implique, et rien n'est plus conforme à la philosophie de M. Le Senne, que l'adoption du réalisme ou de l'idéalisme repose sur une option morale. Qui considère que tout n'a d'autre raison d'être que la satisfaction de son égoïsme individuel considérera nécessairement comme irrationnel et désordonné tout ce qui le contrarie.

Il ne faut pas dissimuler tout ce que cet idéalisme concret si nuancé a de séduisant. Pour se sentir d'accord avec lui, il suffit souvent d'infléchir légèrement ses formules et l'on se demande parfois si, en le faisant, on les altère ou si on les achève.

Disons d'abord que, dans cette question, il faut toujours se rappeler ce principe, dont on néglige trop les conséquences, que la matière est pour l'esprit. Qu'on ne pense pas que ce soit là une affirmation de peu de portée, car pour qui se rappelle que la finalité n'est pas une destination surajoutée à l'être, mais le définit, il ne faudra pas dire que la matière est quelque chose qui est mis au service de l'esprit, mais qu'elle est totalement constituée par son rapport à l'esprit. Elle n'existe pas au même sens et au

(1) *Le Devoir*, p. 128.

même titre que l'esprit. Nous devons donc condamner nous aussi la doctrine « qui fait de la matière un monde en soi ou la conscience n'apparaîtrait que comme la lumière dans une lampe» (1).

Mais faudra-t-il dire que la matière est réductible à l'esprit ? C'est ici que les difficultés commencent, car ce mot « réductible » nous semble plein d'équivoques. Si l'on veut affirmer que la matière n'est pas destinée à garder son opacité qui empêche les intelligences de coïncider et les volontés de s'unir, un chrétien le niera moins que tout autre à qui sa foi fait un devoir de croire à ce que saint Paul ne craint pas d'appeler un «corpus spirituale». Nous dirons donc que la matière doit être au terme de son évolution parfaitement pénétrée par l'esprit, qu'elle est spiritualisable, et que l'état dans lequel nous la connaissons n'est que provisoire. C'est dire que dès maintenant elle n'est pas hétérogène à l'esprit. Nous tenons d'autant plus à cette affirmation que ce n'est pas seulement la science qui sans elle serait inexplicable. En effet la vérité religieuse s'exprime au moyen de symboles empruntés directement ou indirectement au monde de l'expérience sensible : si la matière ne « ressemble » pas à l'esprit comme l'esprit « ressemble » à Dieu, ces symboles, restant totalement extérieurs à ce qu'ils expriment, ne nous en font rien connaître. C'est du reste une vue traditionnelle dans le catholicisme que ce triple étagement de l'être, Dieu, l'Esprit, le monde, que lient d'intimes correspondances. C'est le fondement de cet universel symbolisme qui domine chez saint Augustin et dans tout le moyen âge la conception du monde matériel. On n'y voit quelquefois qu'un jeu. Quoi qu'on puisse penser des applications de détail, ce symbolisme est la preuve de tout ce qu'il y a d'idéalisme au sens philosophique du mot, nécessairement incorporé à la pensée chrétienne. Le monde est réel, mais son essence est de signifier : il n'est pas « quelque chose » à utiliser comme signe, mais tout entier signe. Nul moins que celui qui se nourrit de la vraie tradition chrétienne ne devrait être tenté de séparer absolument la nature et l'esprit.

(1) *Le Devoir*, p. 447.

Mais il est un autre sens où dire que la matière est réductible à l'esprit ne nous paraît pas acceptable. C'est lorsque l'on veut dire qu'il serait actuellement possible en droit de l'exprimer tout entière en idées, en lois. On demandera invinciblement : si c'est possible, pourquoi n'est-ce pas fait : si la matière est dès maintenant pénétrable à l'esprit, pourquoi n'est-elle pas instantanément pénétrée ? Nous avons vu la réponse que fait M. Le Senne. Son plaidoyer où, partant de l'activité de jeu dans lequel l'esprit s'oppose des obstacles sans oublier qu'ils viennent de sa libre décision, il passe graduellement à cette activité dont nous avons oublié les effets ou méconnu les résultats, puis à l'activité d'autrui qui heurte la nôtre, ne manque pas d'habileté, ni même d'une bonne part de vérité. Mais il ne semble pas aller au fond de la question. Car la possibilité d'oublier ou de pénétrer imparfaitement ce que nous faisons ne suppose-t-elle pas un certain obscurcissement, un certain inachèvement de l'esprit. C'est le propre, dira-t-on, de la conscience subordonnée : soit, mais cela ne fait que déplacer le problème car il faut se demander ce qui constitue cette conscience subordonnée si l'esprit — et qui le nierait ? — est principe de lumière, d'intelligibilité, d'actualité; pour qu'il y ait place en lui au tâtonnement, à l'obscurité, à la tyrannie, même provisoire, du fait, il faut qu'il y ait en lui quelque chose de différent de lui, un principe réel qui le limite, du non-esprit, ou du moins du non-spiritualisé. Autrement dit, si nous rejetons l'idéalisme absolu, ce n'est pas par manque de confiance en l'esprit, mais bien au contraire parce que nous nous en faisons une trop haute idée pour croire qu'il est actuellement réalisé dans sa pureté absolue. Ce qui vaut à l'intérieur d'une conscience vaut aussi entre les consciences : pour que des esprits qui participent tous de l'Esprit puissent s'opposer, s'apparaître étrangers, avoir besoin de faire effort pour se comprendre et se rejoindre, il faut qu'un voile les sépare (1). Peut-être même pourrait-on

(1) Pour se représenter ces rapports de la matière à l'esprit, on pourrait utiliser, mais en l'inversant, le schème bergsonien. Pour Bergson — c'est du moins ce que suggère la conception de la matière détente de l'esprit, et la comparaison de la fusée dont les débris retombent éteints — à mesure que l'esprit

dire que des esprits qui seraient actualité pure formeraient nécessairement ou des mondes indépendants et impénétrables entre lesquels il n'y aurait pas de contradiction parce qu'il n'y aurait pas de contact ou bien s'identifieraient au point de ne pouvoir se distinguer. Le seul moyen pour qu'il y ait une société d'esprits n'est-il pas qu'ils soient à la fois séparés et unis par une matière, différente de l'esprit puisqu'elle les distingue, non hérétogène à eux puisqu'elle les rapproche et permet les efforts vers une union définitive. A propos précisément de la matière, M. Le Senne soulève le problème de la communication des consciences. Problème qui n'est peut-être possible à résoudre que si on en résout préalablement un autre, celui du lien des personnes : comment des sujets autonomes et libres peuvent-ils être, non seulement dans leur connaissance, mais dans leur être même, dépendants les uns des autres? Ce qu'il faut bien admettre si l'on ne veut pas supprimer la réalité de l'humanité. La réponse à cette question, en obligeant à élucider la fonction la plus profonde de la matière, éclaircirait du même coup celle de sa nature.

Une fois admis qu'il y a dans le monde où nous sommes un résidu d'opacité qui n'est pas actuellement pénétrable à l'esprit, si bien que l'effort scientifique et métaphysique, s'il n'est pas vain, est essentiellement inachevable, nous acceptons volontiers une bonne part des explications que donne M. Le Senne sur la manière dont la conscience construit ce qui ensuite vient nous heurter comme fait. Que nous arrivions à expliquer les structures organiques et matérielles comme nous expliquons les structures sociales, que nous arrivions à y voir le travail d'une conscience qui tourne les difficultés, qui résout les problèmes que lui pose sa volonté d'ascension, son désir de se concentrer pour arriver à la pleine clarté, cela n'a rien que de très séduisant.

Nous ferons encore un autre reproche au pur idéalisme : celui d'être en danger de tourner à une idolâtrie de l'esprit. Sans doute

se dégage, la matière paraît condamnée à se matérialiser de plus en plus. Il faudrait concevoir au contraire une matière que l'esprit regagnerait activement à lui.

M. Le Senne est loin de tomber dans une doctrine qui ferait de l'idée la supréme réalité et mettrait l'être de l'univers dans un système de lois ou de catégories. Il rappelle trop souvent que son idéalisme est un idéalisme concret. Tout danger n'est pas écarté pour cela : car il aboutit à prendre pour type de l'être l'activité de l'esprit, alors qu'il faudrait le mettre encore plus haut. Pour situer le point précis du débat, citons cette phrase très claire. « Le christianisme hésitant entre l'agnosticisme et l'idéalisme, suivant qu'il entend notre appropriation de Dieu comme une union ineffable à la manière mystique, ou, suivant l'espoir de Malebranche comme une inondation de lumière..... » (1). Ne discutons pas cette interprétation de Malebranche qui ferait de lui, contre l'opinion courante, un anti-augustinien décidé. Mais faisons remarquer simplement que ce que le christianisme affirme, c'est que la finalité de l'esprit, ce qui lui donne sa raison d'être et explique son existence, c'est l'union à Dieu par l'amour transformant. Parce que dès maintenant nous en possédons, en vertu de la participation que Dieu nous a faite de sa vie personnelle, un commencement, elle n'est pas pour nous l'inintelligible : ce que l'on peut dire de son achèvement, de ses conditions, de sa préparation n'est pas dépourvu de sens pour notre intelligence. Tout agnosticisme est écarté. Mais puisqu'il s'agit de s'unir à ce qui dépasse l'esprit, on ne s'achève qu'en s'élevant au-dessus de la zone de la pure lumière. Si les mystiques ont parlé du caractère ineffable de cette union, c'est précisément pour nous empêcher de la dénaturer en nous la représentant en termes de pure intelligence. En d'autres termes, si, pour comprendre la matière, il faut la rapporter à l'esprit, pour comprendre l'esprit, il faut le rapporter à la Charité subsistante, à Dieu (2).

Sur le chapitre que M. Le Senne a consacré aux fonctions de la

(1) *Le Devoir*, p. 528.

(2) A cette formule ambiguë « l'être est intelligible », il faudrait peut-être préférer celle-ci : la matière est spiritualisable, l'esprit est divinisable. Elle a l'avantage de mettre en lumière le principe auquel on rapporte tout qui rend compte de tout.

conscience, il y aurait beaucoup à dire. Dans les parties qui traitent de la métaphysique et de la science, on trouverait sans doute peu de chose qui ne mérite une entière approbation. Il faut seulement prendre garde, pour éviter des incompréhensions, que M. Le Senne n'appelle pas métaphysique cette partie de la philosophie qui établirait l'existence et étudierait les qualités des êtres spirituels, mais qu'il en fait l'effort de systématisation poussée jusqu'à ses plus extrêmes limites. Le rôle essentiel du métaphysicien, c'est d'être un professeur d'unité : lui qui doit sa vocation à ce qu'il en ressent le besoin avec acuité empêche que les autres ne se satisfassent à trop bon compte. Il n'agit sur la vie sociale « que par imprégnation diffuse » et « il faut à chaque génération que le besoin de comprendre suscite un métaphysicien pour l'inventer à nouveau » (1). Si donc ceux qui doivent faire de la métaphysique cessaient d'en faire, toutes les autres fonctions de l'esprit se relâcheraient : et en particulier la science, chose utile à souligner puisqu'on est trop porté à opposer les occupations du savant aux rêveries des métaphysiciens. « Dans tout domaine il faut que quelqu'un ordonne le plus pour que les autres fassent le moins. Le positivisme est une philosophie à vue courte qui compromet l'avenir de la science, parce qu'oubliant les personnes qui sont derrière les œuvres, elle ignore quelles réflexions et quelles vertus inspirent l'invention » (2).

Nous nous arrêterons plus longuement sur la religion et la morale.

M. Le Senne met la religion parmi les fonctions synthétiques de la conscience et sur le même plan que les autres. Il lui donne comme fonction précise de provoquer le dynamisme des sentiments, de dramatiser les conflits, pour que la conscience, au lieu de les laisser passer inaperçus, se porte avec plus d'ardeur à les résoudre. Elle est donc un moyen par rapport à l'acte moral : ce qui fait sa valeur c'est donc d'être condition et du reste condition indispensable de la moralité. Elle comporte des rites, des croyances et, comme élément le plus profond de la foi, un

(1) *Le Devoir*, p. 506. — (2) *Le Devoir*, p. 385.

effort pour communiquer avec une source cosmique de puissance capable de sentiments et accessible à nos prières.

Que dire de cette conception ? Il faut d'abord reconnaître qu'un des effets de la religion est bien de renforcer le dynamisme des sentiments et de donner un caractère dramatique à l'existence. Par le prix infini qu'elle attribue à notre vie, par les retentissements incalculables dans l'ordre individuel et dans l'ordre social qu'elle donne à tous nos actes vraiment réfléchis, elle combat l'insouciance et l'engourdissement de l'esprit. On peut ajouter que, seule, elle le combat efficacement et que tout conflit s'amortirait sans la vie religieuse. Les philosophes mêmes qui s'en détachent et croient l'avoir dépassée, c'est à elle qu'ils doivent les problèmes qui les passionnent. Si elle n'avait façonné la société où ils vivent, si elle n'avait nourri, fût-ce inconsciemment, toute leur vie morale, les questions qui ont accroché leur réflexion ne se seraient pas posées pour eux. Elle est aussi pour la même raison à la source des grandes œuvres artistiques, de celles qui ont une portée vraiment humaine. De même que sans la métaphysique l'invention se tarirait dans les sciences, sans la religion le sens des conflits qui engendrent la philosophie et l'art disparaîtraient. Cela ne veut pas dire qu'on ne sera philosophe ou artiste si on ne croit pas à une religion; pas plus qu'un inventeur n'est nécessairement métaphysicien.

Mais peut-on faire de la religion une fonction de la conscience ? Nous répondrons que c'est un point de vue auquel il est légitime de se placer pourvu que l'on sache qu'il n'est que partiel. Car, si on ne comprend pas la nécessité de le dépasser, on faussera nécessairement l'objet que l'on étudie. En effet on peut considérer la religion au point de vue objectif, en tant qu'elle est un produit déterminé : elle comporte alors des connaissances qui font nombre avec nos autres connaissances, des rites, des attitudes qui se juxtaposent à nos attitudes sociales, morales; elle occupe une partie de notre vie alors que le reste est rempli de ce que nous appelons les occupations profanes. La religion est alors un des éléments de notre vie, comme une église est un monument parmi les monuments d'une ville. Mais si l'on remonte des produits de la vie

religieuse à l'activité spirituelle d'où ils émanent, si l'on passe du point de vue objectif à ce qu'on peut appeler le point de vue subjectif (1), et il faut le faire sous peine d'avoir une idée non pas incomplète mais fausse, on ne peut mettre la vie religieuse sur le même plan que la vie métaphysique ou même morale.

L'âme de la vie religieuse, la raison d'être des croyances, des rites, des institutions qui la manifestent, c'est la relation concrète de l'homme à Dieu. Pour la religion catholique ce rapport est un rapport d'amour, de charité, dont la source exclusive est en Dieu. Dieu, Amour subsistant, a créé l'humanité pour mettre en elle, librement, un appel à l'amour. Désormais toute la vie de l'homme, s'il veut être fidèle à la vocation reçue, sera de se transformer en cet amour et de l'incarner dans sa vie. Il deviendra par là copie, ressemblance, participation de celui qui est charité par essence. Au cœur de la foi, ce qu'on trouve, ce n'est donc pas un effort pour communier avec une source cosmique de puissance qui aiderait à mieux remplir des tâches humaines, mais avec une source de sainteté différente de tout le reste par la nature même de son activité. La religion, c'est le désir de posséder une vie divine, de devenir autre que ce que l'on est par nature : elle comporte essentiellement un élément mystique. Mais il faut reconnaître qu'on ne peut l'obtenir que parce qu'elle est donnée. La religion ne peut donc avoir pour fonction de renforcer un dynamisme qui existerait sans elle, mais d'en créer un nouveau auquel tous les autres doivent se subordonner. On faussera toujours la religion lorsqu'on la présentera comme devant aider l'homme à être parfaitement homme : elle incite l'homme à être plus qu'homme, elle lui impose de travailler à devenir Dieu et l'avertit que, s'il refuse cette promotion, il tombera au-dessous de lui-même. Et encore faut-il qu'avant de prescrire à l'homme de tendre à Dieu, on n'ait pas commencé par abaisser Dieu au niveau de l'homme. Si l'homme se définit par l'intelligence, Dieu se définit par la charité. Et si la charité peut descendre dans

(1) Subjectif n'a nullement ici le sens de plus ou moins illusoire, mais au contraire désigne l'aspect le plus profond de la religion, celui que l'aspect objectif a pour raison d'être de défendre et de nourrir.

l'homme pour le transformer, lui ne peut pas s'élever par ses propres forces jusqu'à la charité. Il ne faut pas reprocher à cette conception de faire de la religion quelque chose d'extérieur à l'homme, qui lui reste étranger et ne s'impose à lui que du dehors. Car ce que la vie religieuse introduit dans l'homme, c'est, nous l'avons dit, un amour. Or, un amour ne saurait rester quelque chose d'extérieur à celui dont il est l'amour : rien ne saurait au contraire lui être plus intime, rien n'est plus enraciné en lui et ne saurait moins lui être imposé par violence. Celui qui aime spirituellement se réjouit d'aimer. C'est ce que l'Église catholique a toujours voulu traduire en disant que le chrétien porte en lui une vie nouvelle qui est vraiment sa vie, qu'il n'y a pas simplement imputation juridique, mais don réel d'une nouvelle nature. Il est impossible d'exagérer l'importance de ce caractère, car il explique que la vie religieuse, qui vient de plus haut que nous, jaillit cependant au niveau de notre conscience. Bien que ce ne soit pas nous qui la produisions, elle exprime le fond de ce que nous sommes. C'est pourquoi, si elle est transcendance absolue, elle est en même temps rigoureuse immanence. Dogmes et rites, tout vient de la source qui nous communique la vie, mais tout semble sortir du plus intime de nous-mêmes tant cela nous convient. Tout est don divin et rien n'est plus profondément humain. Cette religion sera donc indissolublement religion intérieure et religion extérieure, religion de l'autorité et religion de l'esprit.

Il nous sera donc impossible de dire qu'il faut « professer l'identité foncière du sentiment de présence qu'éprouve le savant quand il pense la vérité abstraite; n'importe qui dans la perception vraie, le mystique dans la grâce et l'extase..... chacun communie avec la conscience universelle suivant sa nature » (1). Non; Dieu est sans doute la source de la vérité comme de l'amour : mais s'unir à Lui par l'amour, comme le fait par la grâce le plus humble des fidèles, est une participation qui n'a pas de commune mesure avec l'union dans la vérité. C'est pour la même raison que nous établirons une hiérarchie entre le saint et le savant ou plutôt

(1) *Le Devoir*, p. 441.

que nous refusons de les faire entrer en comparaison (1) : être saint n'est pas une spécialité, une vocation comme être savant ou homme d'état, c'est, si l'on peut dire, la voie commune où tous sont appelés à marcher, quelle que soit, par ailleurs, leur vocation particulière. Et si la religion « fait tout son possible pour nous détourner de la confusion entre Dieu et son idée, « ce n'est pas seulement en soulignant qu'il doit être sensible au cœur » : car, en ce sens, tout être déborde l'idée que la métaphysique s'en fait et doit être l'objet d'une sympathie; c'est surtout en nous rappelant que la réalité de Dieu est d'un autre ordre que la réalité de notre esprit.

Il semble que M. Le Senne se représente l'invention et le progrès du dogme comme l'invention et le progrès des vérités métaphysiques et scientifiques : « La métaphysique réalise-t-elle quelque part la convergence intellectuelle, jusque-là elle est vraie. La science obtient-elle quelque part la convergence de nos représentations sensibles avec nos représentations abstraites, c'est ce qu'on appelle sa vérité..... Pourquoi ce qui vaut jusque-là ne vaudrait-il pas au delà ? La religion assure-t-elle la convergence de nos représentations affectives, le croyant y éprouve évidemment sa vérité et dans cette évidence même la véracité divine » (2). — Ailleurs il nous dira que le dogme est fait pour se vérifier dans la prospérité de la conscience. Sans doute nous dirons avec lui que le dogme est « un ordre de penser qui fonde des ordres d'action » (3) : sa raison d'être n'est pas de satisfaire une curiosité, mais de promouvoir la vie religieuse. Seulement, puisqu'il s'agit d'une vie qui vient de plus haut que nous, il ne nous est pas possible d'en fixer les conditions ni de déterminer les actes propres à la développer dans sa direction authentique. C'est pourquoi, dogmes et rites devront nous apparaître comme révélés. Car l'idée de grâce et de révélation sont corrélatives et, seule, la seconde permet de donner à la première un contenu spirituel qui

(1) *Le Devoir*, p. 211.
(2) *Le Devoir*, p. 441.
(3) *Le Devoir*, p. 436.

échappe au reproche d'anthropomorphisme. Que cette vie soit en même temps nôtre, cela fait que ce qui nous est révélé ne nous est pas étranger; ce n'est pas un bloc erratique dans notre conscience : nous pouvons opérer un travail d'assimilation ou mieux d'exploitation. C'est dire qu'il se produit dans l'Église par la réflexion des chrétiens un progrès dogmatique. Mais les résultats doivent en être contrôlés : nous n'avons pas besoin qu'on nous fournisse seulement une première mise de fonds. Toutes les anticipations que nous essayons sont sujettes à caution : car la prospérité de la conscience qu'elle suscite est-elle la vraie santé ou un état morbide que nous ne savons pas diagnostiquer ? Luther a certainement éprouvé à la suite de l'idée qu'il s'est faite de la foi justifiante une prospérité de sa conscience, un élan qu'il n'avait pas trouvé dans le catholicisme : il n'empêche qu'il avait posé là le principe de graves déviations de la conscience religieuse. Dans un passage fort suggestif, M. Le Senne montre comment doivent se compléter l'amour par lequel on se fait semblable à un autre pour reconstruire en soi ce qu'il éprouve et l'autorité par laquelle on assimile l'autre à soi pour lui faire partager un sentiment auquel il ne pouvait s'élever seul (1). Dieu est pour nous l'autorité suprême : il faut le laisser modeler nos sentiments sur les siens et la religion nous apprend comment nous nous laisserons assimiler par Lui. Ce que nous faisons, ce que nous voulons, ce que nous pensons dans l'ordre religieux, pour en déterminer la valeur il faut le rapporter à Dieu, pour savoir si, par là, nous nous rapprochons de sa manière d'être. Et c'est seulement dans cette mesure que nous devons le considérer comme un progrès à conserver : dans le cas contraire c'est une déviation à éliminer. Etre catholique, c'est voir dans l'Église, continuatrice du Christ et animée de son Esprit, cet organe vivant de l'autorité divine, constitué par Lui pour guider sans défaillance le progrès religieux de l'humanité. Si la Révélation ne doit pas avoir d'un coup épuisé la vérité religieuse pour que l'homme ait une véritable activité en ce qu'il y a de plus profond dans la religion, il faut

(1) *Le Devoir*, p. 459.

une Église interprète authentique de Dieu. On conçoit que, dans ces perspectives, le problème de l'unité de la religion ne se posera pas de la façon dont le pose M. Le Senne. Si dogmes et rites sont des créations humaines en vue de résoudre des contradictions affectives, la religion n'est pas susceptible seulement de progrès mais de véritables transformations : la continuité de son développement ne dépasse pas celui de la science; il est de même ordre. Il peut de même y avoir plusieurs religions vraiment différentes qui ne coïncident que par leur fonction : « l'extrême diversité des consciences... explique la multiplicité des confessions ». Là encore, il faut faire un rapprochement avec la science; et de même « qu'il y a des physiciens disposés à l'atomisme et d'autres disposés au continuisme, les confessions adaptent l'essence éternelle de la religion à des conditions éthologiques et sociales qui doivent changer avec le temps » (1). Au point de vue où l'auteur s'est placé, ceci est rigoureusement logique. Toutes les religions qui réussiront effectivement à résoudre les contradictions affectives, qui créent réellement du dynamisme, sont d'égale valeur pour ceux à qui elles réussissent. Comme les tempéraments, les consciences et par suite les difficultés ne sont pas les mêmes, il est normal qu'il y ait plusieurs religions vraies et le devoir de chacun serait de choisir la confession religieuse qui lui convient, c'est-à-dire non celle qui flatte son caprice, mais celle qui le stimulera davantage. Peut-être ne fausserait-on pas la pensée de M. Le Senne en disant qu'un tempérament individualiste devrait pencher vers le catholicisme qui le forcerait à tenir compte des valeurs sociales, et un esprit grégaire vers le protestantisme qui le forcerait à l'exercice de l'initiative personnelle. Si l'on peut parler de religions inférieures, c'est au sens où être arrêté par certaines difficultés, en être encore à résoudre certaines contradictions marque que la conscience est encore grossière par rapport au développement atteint par la moyenne de l'humanité. Mais ces religions inférieures sont bonnes et vraies pour ces retardés parce qu'une religion supérieure serait actuellement

(1) *Le Devoir*, p. 462.

sans prise sur eux. Elles doivent seulement amener l'homme à un progrès grâce auquel elles seront dépassées et remplacées par une religion plus épurée. L'unité de la religion n'est donc qu'idéal : c'est l'identité d'une même fonction dans des consciences qualitativement différentes. — Il est évident que ce n'est pas une unité qui nous suffise. Il n'y a pour nous qu'une religion parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui nous appelle tous à participer à une même vie. Et puisque l'humanité doit être guidée dans le progrès religieux par une autorité qui représente Dieu, la société religieuse doit être une. Les vérités qui définissent les conditions d'épanouissement de cette vie doivent être identiques pour tous dans le temps et dans l'espace, bien que saisies à différents degrés de détermination. Les rites essentiels par lesquels se communique et s'enrichit la vie divine en l'homme doivent valoir pour tous, puisqu'il s'agit d'une même réalité à engendrer chez tous. En résumé, s'il y a un Dieu qui a formé un plan sur l'humanité, l'unité religieuse ne peut être simplement une unité virtuelle, définie par la convergence idéale de religions spécifiquement différentes, mais une unité réelle, celle d'une force qui transforme progressivement l'humanité; cette transformation peut comporter plusieurs étapes, elle relève toujours de la même œuvre : du commencement à la fin du monde, il n'y a qu'une vraie religion.

Maintenant cela ne veut pas dire que nous excluons du salut tous ceux qui n'ont pas connu et pratiqué la vraie religion sous sa forme explicite. Comme dans les formes les plus aberrantes a pu se trouver, ne disons pas un équivalent, mais un substitut des vraies croyances et des vraies pratiques, comment ce substitut, cette ombre n'était salutaire que par la vertu de la vérité substantielle et totale, c'est un des problèmes les plus difficiles de la philosophie religieuse et sans doute aussi un des plus importants à éclaircir à l'heure actuelle. Il ne lèverait pas seulement un scandale apparent qui éloigne de la foi beaucoup d'âmes de bonne volonté, mais il découvrirait à ceux qui croient des richesses qu'ils sont souvent loin de soupçonner dans leur propre religion.

Il ne s'agit pas, en exaltant la religion, de préférer une des fonctions de la conscience aux autres, mais de montrer qu'il y a

dans la conscience de l'homme quelque chose qui la dépasse et qui est la source de tout son mouvement, qui ne doit donc pas faire nombre avec ses autres activités. Ce n'est pas non plus qu'il faille refuser toute valeur à ces dernières. Car la charité que produit en nous la religion doit s'incarner par notre action dans le monde. Et c'est le rôle de l'action morale de créer progressivement ce corps visible de la charité. Comme l'a montré M. Le Senne, la métaphysique et la science lui sont nécessaires pour qu'elle y arrive.

Il est même vrai de dire en un sens que la morale règle toutes les autres activités. Car l'action religieuse, dans la mesure où elle s'objective, c'est-à-dire se traduit en actes qui font nombre avec les autres actes, doit être harmonisée avec eux. On peut faire trop de place dans sa vie, au détriment d'autres obligations, à des exercices spécifiquement religieux. Le devoir du savant chrétien n'est pas de passer sa journée en prières, mais d'inventer. Le médecin doit parfois sacrifier sa messe au soin d'un malade. Il y a donc place pour une morale qui règlera même la vie religieuse, qui aura pour fonction non seulement de pousser à la solution des contradictions à l'intérieur d'une spécialité, le savant à résoudre les contradictions scientifiques, le philosophe les antinomies métaphysiques, l'homme d'État les contradictions politiques, mais de coordonner les activités d'un même homme, d'empêcher qu'il sacrifie arbitrairement l'une à l'autre. Il faut, pour que la société progresse dans le sens voulu par la religion, que le fidèle, le savant, le citoyen, le père de famille ne se nuisent pas mutuellement.

Quelle est la démarche concrète de cette morale ? M. Le Senne l'appelle la moralité. Entendez par ce mot, à l'encontre du sens généralement reçu, la conduite de celui qui est vraiment moral, de celui qui est fidèle à l'idéal, et non la manière dont, en fait, une société ou un individu pratique les règles morales. Ce que M. Le Senne s'est efforcé de montrer, — là est une de ses idées les plus chères, et ajoutons-le des plus fécondes, — c'est que la moralité n'est jamais l'application pure et simple d'une règle, quelque chose qui correspondrait à la subsomption d'un cas particulier à

un principe général, un syllogisme de l'action : elle suppose toujours une activité de découverte, une invention personnelle. Même là où l'on ne semble que mettre en pratique une règle toute faite, il a fallu encore choisir celle que l'on appliquera; et, comme une situation concrète n'est jamais identique à un cas de conscience abstrait, on ne peut jamais dire que le choix était fait d'avance, qu'il n'y a pas eu besoin d'une initiative de l'esprit. Faire remarquer que les éléments du cas abstrait se retrouvent tels quels dans la situation concrète, mais dépouillés seulement de circonstances secondaires, ne sert de rien. Quand un naturaliste classe un animal dans une espèce, en déclarant que les caractères qu'il élimine sont individuels et ne nécessitent pas la création d'une catégorie nouvelle, il ne fait pas une simple constatation : il porte un jugement sur la valeur respective des caractères qu'il élimine et de ceux qu'il prend en considération. De même, pour affirmer que ma conduite en un cas déterminé doit être soumise à telle règle abstraite, il faut que j'aie déclaré secondaire au point de vue moral les circonstances qui n'étaient pas prévues par la règle que j'applique.

Et ceci n'est pourtant que le cas le plus simple de la moralité: Parce que l'idéal moral s'épure et s'élève, parce que les situations se modifient et se compliquent, parce que la zone de répercussions des actes s'élargit, il arrive qu'on ne trouve plus dans les règles formulées jusqu'ici de direction suffisante. Leur application semble devoir produire des inconvénients plus graves que ceux qu'elles avaient pour mission de prévenir. Le devoir est alors d'inventer la solution qui permettra de tout sauver, ou du moins de préparer son invention. S'excuser du mal qu'on fait en disant qu'on a appliqué une règle, c'est « trahir la morale au moment où on l'invoque ». Le génie moral trouve là son emploi et sa raison d'être.

Quel sera donc le rôle des règles et des principes en morale ? Est-il nul ? Absolument pas. Il y a d'abord des principes généraux absolus qui définissent les conditions d'exercice de toute vie morale. Ils doivent être appliqués dans toute décision morale, mais ils n'en dictent aucune en particulier. Dans toute conduite

doit être respecté le principe qu'il faut éviter de faire tort à autrui, mais aucun acte n'est déterminé par là. De même que dans la vie scientifique, il faut respecter les principes de la raison, mais il ne faut pas compter y trouver la source de quelque vérité que ce soit. On ne doit pas raisonner contre le principe d'identité, et, si on fait de la géométrie, il faut régler sa pensée d'après les postulats qu'on adopte. Mais ce n'est pas de la considération des principes et des postulats que naissent les vérités. Lorsque, dans un cas concret, on a réussi à découvrir la conduite qui satisfait aux exigences de l'idéal moral, on l'érige en règle en schématisant le cas d'où l'on est parti et la solution qu'on lui a donnée. Cette règle éclairera ceux qui se trouveront dans une situation qu'ils estimeront semblable. Car beaucoup, qui sont capables de cette invention élémentaire qui consiste à découvrir parmi les règles déjà formulées celle qui convient, seraient incapables de cette invention supérieure qui consiste à créer la règle. Mais plus on schématise le cas, plus la règle sera générale et susceptible de trouver des applications, mais aussi moins elle pourra déterminer dans le détail la conduite : il faudra la combiner avec d'autres. Moins on schématisera, plus son application sera restreinte, car on trouvera d'autant moins de cas semblables. A la limite, on obtiendrait une règle qui pourrait déterminer la conduite parce qu'elle en prévoit tous les détails, mais, à cause de cela même, ne peut servir que pour le cas individuel qui lui a donné naissance. De la réglementation morale, on peut dire, comme de la science, qu'elle est prise entre l'irréalité de l'asbtrait et la particularité du concret.

Cette conception, qui ne supprime pas la nécessité de règles morales et ne nous oblige donc pas à refaire toute la morale à chacun de nos actes, a en même temps l'avantage de montrer la part d'initiative toujours présente dans la vie morale. Elle oriente les esprits, non vers un légalisme soucieux de s'abriter derrière des règles existantes, mais vers une recherche des conduites qui permettront de traduire dans les faits l'idéal moral entrevu. Si l'on croit à la continuité dans le développement de l'esprit, on ne sera pas tenté de parler d'abolition d'une morale ancienne

au profit d'une morale nouvelle, mais d'une prise de conscience de plus en plus explicite des exigences spirituelles que l'humanité porte en elle depuis ses origines. On en sera d'autant moins tenté qu'on se rappellera avec M. Le Senne qu'il ne s'agit jamais de sacrifier des valeurs passées à des valeurs présentes, d'opter pour quelqu'un contre quelque chose ou contre quelqu'un, mais de s'élever à une synthèse supérieure où se réalise l'harmonie. Rester en deçà, c'est l'immoralité même. Si nous avons dû situer le moteur plus haut que ne le faisait M. Le Senne, il a admirablement analysé le mouvement qui définit la vie morale.

Dans cette étude trop longue et pourtant très partielle, il nous est arrivé de discuter plusieurs des points de vue de M. Le Senne : il ne faudrait pas croire pour autant qu'il y a dans son livre plus à critiquer qu'à louer. Tant s'en faut. Du reste les questions y sont toujours posées de telle manière que, là même où on critique, on doit beaucoup emprunter. Son livre est de ceux auxquels il faut souhaiter de nombreux lecteurs.

Lyon, Fourvières. YVES DE MONTCHEUIL, S. I.

La Chasteté

ESSAI DE THÉOLOGIE PASTORALE (1)

A. — Du point de vue moral.

I. *Son rôle.*

Le commandement que Dieu nous fait de la chasteté ou de la pureté n'est pas, comme il pourrait paraître à première vue, une destruction, un amoindrissement de notre être; au contraire, il favorise son plein épanouissement.

N'est-ce pas, en effet, quand un être est conforme à sa définition, à sa loi, qu'on le dit « pur » ? L'or est pur quand il est sans alliage; le vin, quand il est sans eau; l'air, sans microbes nocifs; le style, le langage, sans incorrections. Nous serons *purs* quand nous serons conformes à notre loi, c'est-à-dire quand la raison — ce qui fait notre caractère spécifique — dominera en nous la matière. C'est ainsi qu'on est soi-même.

Mais cette matière, ce corps, ces sens qu'il faut soumettre à la raison cherchent ce qui leur plaît, ce qui les flatte, se révoltent, nous entraînant à leur suite, depuis le péché originel. La raison qui veut garder le dessus, ne pas abdiquer, doit contrôler, surveiller, corriger ces sens, les châtier même — castigare —, *pratiquer la chasteté.*

La chasteté est donc un aspect de la vertu de tempérance, modérant, réprimant l'attrait instinctif vers les jouissances corporelles; celles-ci sans doute sont voulues par Dieu pour nous aider à remplir nos devoirs d'homme — par exemple, l'appétit et le goût dans la nourriture, nécessaires à l'entretien de la vie — mais

(1) Nous n'avons pas, dans cet exposé, la prétention de dire du nouveau ou de faire œuvre originale; mais amené par l'enseignement de la théologie morale à grouper les notions essentielles sur la pureté, nous avons pensé que ce « résumé » pourrait être utile à nos confrères dans le sacerdoce; c'est à ce titre seulement que nous le leur offrons ici. Qu'ils veuillent bien remarquer que nous n'avons pas visé à être complet mais seulement à être concret et pratique.

elles doivent toujours demeurer sous le contrôle de la raison, sous peine de dégénérer en défaut ou en vice : gourmandise, ivrognerie, impureté.

Répondons ici, immédiatement, à une *objection* : L'instinct sexuel, mis par Dieu lui-même en nous, est donc bon et peut être suivi sans faute aucune et même doit être suivi par n'importe qui. *R.* Cet instinct est donné à l'homme pour le bien de l'espèce tout entière et non pour son bien personnel. Il doit donc, pour atteindre ce but, être suivi par un nombre suffisant d'êtres humains, sans pour cela que chacun ait l'obligation personnelle de s'y conformer. De plus, comme tout instinct, il doit être réglé par la raison et n'est honnête que dans les limites et selon le plan voulus par l'ordre divin.

II. *Sa pratique.*

Selon quels principes me faudra-t-il donc régler en moi l'attrait de cet instinct ? En d'autres termes, comment me faudra-t-il pratiquer cette vertu ?

On distingue, dans la pratique de cette vertu, la chasteté conjugale et la chasteté hors du mariage, qui peut s'élever jusqu'à la chasteté parfaite.

1) *La chasteté conjugale.*

L'état de mariage ayant pour fin première et directe la transmission de la vie morale et physique, présuppose un contrat (élevé à la dignité de sacrement) par lequel *un* homme et *une* femme s'accordent *mutuellement*, *exclusivement* et *pour toujours*, tous les droits par rapport aux actes nécessaires à la propagation de la vie.

Tout ce qui, dans la satisfaction de l'instinct sexuel, est *utile* ou *nécessaire* à cette fin sera donc honnête *dans le mariage* : par exemple, ce qui sert à entretenir ou à manifester l'amour mutuel, et qui pourrait être dangereux ou même illégitime entre d'autres personnes.

2) *La chasteté hors du mariage.*

Elle consiste à s'abstenir *totalement* de tout ce qui tend à

provoquer l'activité de cet instinct, puisque cette activité n'est légitimée *que dans le mariage*.

Et elle doit être observée par quiconque vit hors de l'état de mariage (célibat ou veuvage).

3) *La chasteté parfaite.*

On appelle chasteté parfaite le renoncement *volontaire* et *perpétuel* aux satisfactions, même légitimes (état de mariage), de cet instinct; elle constitue l'état de virginité (1).

III. *Sa perte.*

Le vice qui fait perdre la chasteté s'appelle l'*impureté* ou la *luxure*; il consiste dans la recherche *déréglée* de la satisfaction de cet instinct, laquelle est accompagnée normalement de la sensation appelée plaisir de la chair (C'est à tort qu'on donne parfois le nom de *plaisir mauvais* à cette jouissance, aucun plaisir n'étant mauvais en lui-même).

Cette satisfaction peut être provoquée *directement*, par des actes internes ou externes posés *uniquement* dans ce but (se toucher p. ex.) ; ou *indirectement*, par des actes ayant une autre fin, mais qui amènent avec eux, donc indirectement, cette jouissance (lecture, exercice corporel, travail, p. ex.).

N. B. Il ne faut pas confondre le plaisir charnel dont il est question ici et dont la sensation est bien localisée, avec le plaisir *sensuel*, ou satisfaction de l'un quelconque de nos sens (toucher, vue, odorat...), qui est parfois de nature à *provoquer* le plaisir charnel, comme certaines odeurs, certain laisser-aller dans la tenue, certaine musique..., etc.

Les subdivisions indiquées ci-dessus nous aideront à résoudre la question de la gravité de la faute; en effet :

(1) *Possibilité de cet état de virginité :* Les faits prouvent qu'il n'est nullement contraire à la nature. Il suppose d'ailleurs une vocation spéciale (I Cor., c. 7).

Grandeur de cet état : Son but : mieux servir Dieu et les autres. — Son motif : imitation plus parfaite de Jésus-Christ et réponse plus généreuse à tout ce qu'il a fait pour nous. — Plus entier domaine de l'esprit sur les sens.

Utilité de cet état : Intensité accrue de mérites, prières, pénitence, apostolat, œuvres de charité. — Compensation pour autrui. — Sainteté de l'Église.

A. Est-il permis de rechercher *directement* cette satisfaction ?

a) *Dans le mariage*, la rechercher, de façon à *exclure* la fin propre du contrat, la génération, — quelle que soit la manière — est toujours *gravement coupable*, parce que, seule, la fin du mariage légitime les actes qui procurent cette jouissance et ceux qui y disposent. Vouloir donc les accomplir hors de ces conditions constitue un péché grave.

b) *Hors du mariage*, vouloir rechercher la satisfaction de cet instinct, ou consentir volontairement (1) à sa survenance spontanée, est toujours une *faute grave*.

Il nous faut faire ici deux *remarques* importantes :

1. Nous appuyons sur le mot *vouloir*, car à lui seul il suffit pour constituer le péché; qu'on arrive ou non à la fin qu'on se propose, peu importe.

2. Les prédicateurs et moralistes usent parfois d'une formule abrégée, qui, prise à la lettre, est inexacte. Quand ils disent : dans les péchés d'impureté il n'y a pas légèreté de matière, ils omettent deux mots importants, à savoir : dans les péchés d'impureté *directement provoqués*, il n'y a pas de légèreté de matière. La faute dont il est question ici ne sera donc vénielle que par *défaut de connaissance* (on ne se rendait pas compte de la gravité de la matière; on ne savait pas que c'était une faute grave) ou bien par *défaut de consentement* (consentement imparfait, hésitation dans la résistance à la tentation).

B. Peut-on parfois poser des actes qui amènent *indirectement* le plaisir charnel ?

Nous supposons qu'il s'agisse d'actions que l'on reconnaisse

(1) Il ne faut pas confondre consentement et sensation; par exemple, on vous met du poivre sur la langue et on vous ferme la bouche, vous sentez, mais ne consentez pas; il n'y a pas accord entre la volonté et la sensation. On vous met du sucre sur la langue, vous sentez et consentez, trouvant le sucre doux et le laissant agir, il y a harmonie entre la volonté et la sensation. On vous dit maintenant que ce sucre est empoisonné; il n'y a rien de changé dans la sensation qui reste agréable, mais le vouloir proteste contre l'œuvre qui s'accomplit et tend à rejeter énergiquement le sucre dès que le bandeau tombera; il n'y a pas consentement à la sensation, bien qu'on en prenne conscience. (D'après Eymieu, *Gouv. de soi-même*, tome II, p. 275).

sincèrement comme n'étant pas posées en vue du plaisir charnel; dans cette hypothèse, on peut distinguer *trois cas* :

1. Ces actions, *par elles-mêmes et normalement*, influent *fortement* sur la délectation charnelle complète (par exemple, regards prolongés sur les parties sexuelles). Il y aura alors péché *grave* à les poser ou à les prolonger, à moins d'une *raison grave* (soins médicaux, service d'infirmière, etc.).

N. B. D'ordinaire, il n'existe *aucune raison* de se permettre de tels actes.

2. Ces actions, *par elles-mêmes et normalement*, n'ont qu'une influence *légère* sur ce plaisir (lecture légère, p. ex. ou familiarité déplacée). Il n'y aura alors que péché *véniel* à les poser ou à les prolonger sans *motif raisonnable* (raison de charité ou d'étude, par exemple).

3. Enfin, si ces actions, *par elles-mêmes et normalement*, n'influent pas sur ce plaisir (marques d'affection familiale généralement admises : s'embrasser discrètement entre parents, fiancés; ou bien satisfaire aux exigences de la politesse). Il ne faut avoir aucun scrupule à les admettre pour un *motif honnête.*

La raison de ces distinctions est que celui qui doit éviter le péché ne peut s'y exposer qu'à cause d'un motif *proportionné.*

A propos de cette triple distinction, il faut ajouter ces *remarques importantes :*

1° Dans chacun de ces trois cas, il est évidemment *défendu de consentir* à la sensation éventuelle du plaisir charnel, même quand, pour une raison proportionnée, on a pu poser ces actes.

2° La légitimité du motif proportionné peut même être *plus largement* comprise, si, en tenant compte des circonstances, du tempérament, de l'habitude, l'impression pour certains sujets est moins forte que pour d'autres, ne va pas jusqu'à la délectation complète (on suppose évidemment qu'ils ne consentent aucunement à la sensation du plaisir charnel incomplet). Il n'y aura alors, pour ceux-là, que péché *véniel* à s'y exposer illégitimement.

3° Quand il s'agit d'un acte commis *devant* ou *avec* d'autres, il ne faut pas seulement considérer ses dispositions personnelles, mais aussi tenir compte de celles d'autrui.

IV. *Notes complémentaires.*

1. Il n'y a *pas de péché* lorsque les manifestations ci-dessus mentionnées ont lieu durant *le sommeil*, *en rêve*, ou quand elles sont provoquées *contre notre volonté*, pourvu toujours que nous ne consentions pas.

2. Peut-on se comporter *passivement* dans le cas où l'activité de cet instinct *commence* à se manifester en nous (mouvements charnels) sans qu'il y ait eu la moindre intention coupable de notre part ?

Oui, à moins qu'il n'y ait péril prochain de consentement, ce qu'il ne faut pas ordinairement admettre pour les simples mouvements charnels. Ce sont souvent alors de purs *phénomènes physiologiques*, et le plus sage est de n'y prendre aucune attention.

3. Que dire des *pensées*, *imaginations* qui éclosent en nous spontanément ? — Elles ne nous sont dans ce cas nullement imputables; l'important est de ne rien faire pour les nourrir, les prolonger et de se défendre d'y consentir. Leur durée n'a aucune importance en elle-même. Si ces difficultés devenaient persistantes, il est à conseiller de les exposer à un confesseur, au directeur de conscience.

4. Comment juger le *péché d'habitude ?*

En cette matière, l'habitude se contracte *très rapidement* et se perd très *difficilement*. Moyennant une volonté sérieuse, on ne doit cependant pas se décourager, mais entretenir le ferme propos de se corriger.

Si les conditions expliquées plus haut se réalisent, il y aura cependant péché à chaque chute. Aussi celui qui a une telle habitude ne doit pas s'engager par vœu dans l'état de chasteté à moins qu'il ne soit en bonne voie de se corriger et ne donne des garanties sérieuses d'amendement.

B. — Du point de vue ascétique.

I. *Son importance.*

De même que l'humilité est la principale forme du renoncement spirituel, ainsi la chasteté est la principale forme du

renoncement corporel. Cette vertu a été si chère à Notre-Seigneur qu'il ne s'est pas contenté de la pratiquer éminemment lui-même, mais qu'il a exalté cette vertu et en a fait l'objet d'un conseil évangélique. Dans cette vertu, l'homme trouve tout l'éclat de sa *beauté morale*, beauté de conquête personnelle, beauté vivante, toute spirituelle, qu'il faut assurer par un vouloir sérieux et constant.

Là aussi sera *la joie* de l'homme, résultant de la conscience de l'harmonie reconquise. Sans cette pureté, la joie n'est plus qu'une joie partielle, un plaisir matériel.

Parce que la pureté est tout cela, nous la souhaitons à ceux que nous aimons d'un amour vrai. Le langage humain lui-même identifie pureté et *honneur*. Une personne sans pureté est une personne sans honneur et cette loi est à ce point ancrée au fond de nous-mêmes qu'on ne peut la violer sans échapper à sa sanction. On aura beau prétexter « c'est la vie »; le langage humain continuera à dire de ceux qui ne pratiquent pas cette vertu qu'ils « se conduisent mal », qu'ils « vivent mal », qu'ils sont « dépravés », « corrompus », et on appellera leur vie, de « l'inconduite, du désordre ».

Cette importance de la vertu de pureté ressort encore des maux affreux que traîne à sa suite le vice contraire. Des impudiques, il fait des êtres *amoindris et déchus*. Dans l'intelligence d'abord, qui perd de sa netteté, de son éclat, enlevant la facilité de l'étude à ceux qui la possédaient. Dans la volonté, qui, dominée par l'instinct, devient moins alerte, moins libre, sans force de de résistance. Dans le cœur, qui s'atrophie et ne cherche plus que son propre plaisir sans se soucier le moins du monde des autres. Dans la sensibilité, qui s'émousse, se blase, se pervertit même peu à peu. Dans le système nerveux tout entier, qui, s'étant soustrait au contrôle de la raison est malmené, surmené; les fonctions se déséquilibrent et les névroses sont à la porte.

Bref, c'est la vengeance de la loi de la vie. La corruption physique suit ordinairement la corruption morale et n'attend même pas toujours le tombeau. Un cinquième au moins des malades des hôpitaux est constitué de syphilitiques, et, après la tuberculose,

c'est le fléau qui fait le plus de victimes dans les rangs de l'humanité.

Il faut enfin ajouter que l'impudique ne tombe ordinairement pas seul; il en *entraîne d'autres*. Les Romains de la décadence « pour s'amuser » faisaient s'entretuer des gladiateurs, lui « pour s'amuser » tue des âmes. Il chasse le bonheur de son foyer, grève ses enfants de tares redoutables, accumule les ruines morales et physiques autour de lui : fortune dilapidée, larmes atroces, crimes.

II. *Son acquisition.*

Toujours et partout tendons à cet idéal de pureté. Idéal éminemment humain, on vient de le voir; mais qui n'est pas de plain-pied avec notre paresse; c'est *un sommet* : on y va en montant, on y marche en refrénant ses instincts les plus bas, ses passions trop animales. Il faut savoir ne pas ressembler aux autres, mais être soi-même. Il y aura donc des usages que nous ne pourrons pas adopter, des principes que nous ne pourrons pas suivre ni tolérer, ne fût-ce que par un sourire, des spectacles, des réunions que nous ne pourrons pas fréquenter, des excès dans les modes que nous ne pourrons pas admettre, des conversations, même intimes, que l'on ne nous imposera pas, des livres que nous ne lirons pas, des journaux que nous n'achèterons pas. Sinon, nous serions des déserteurs, des lâches, des traîtres qui ravitaillent l'ennemi ou lui font de la réclame.

Soyons moins « moutonniers ». Si nous nous posions davantage, les autres, voyant dans notre vie l'idéal en acte, seraient forcés d'y penser et d'en subir l'influence. Aidons aussi les autres à la pratique de cette vertu, leur enseignant surtout la formation rationnelle de la volonté et la pratique des vertus chrétiennes de piété et de pénitence.

Ajoutons quelques conseils pratiques.

1. Occupons-nous le moins possible du vice opposé (lectures, conversations, spectacles).

2. Fuyons les occasions et les circonstances dangereuses. Fuir ici, c'est vouloir vaincre. Et que fuirons-nous spécialement ? Les

lectures dangereuses, qui oblitèrent en nous le sens délicat de la pureté, qui tournent en ridicule les personnes et les institutions faisant profession de chasteté; les spectacles trop libres : théâtres, cinémas; les réunions mondaines où l'on fait fi de la chasteté, celles en particulier où la danse moderne est en honneur et où le flirt est pratiqué.

3. Évitons de tout regarder dans les rues, les lieux de réunion. Il y a un langage des yeux qui est parfois plus effronté que celui de la parole.

4. Soyons prudents dans nos rapports avec les personnes de l'autre sexe. N'oublions pas que ni la parenté, ni la sainteté ne sont des préservatifs infaillibles, et surtout ne nous immunisent pas. Les « cèdres du Liban » eux-mêmes peuvent tomber sous le souffle d'une amitié spirituelle.

5. Prenons garde aux conversations longues et inutiles; à l'oisiveté; à l'attrait des aises et du confort.

6. Enfin, si, malgré notre prudence, la tentation se présente, si à certaines heures notre imagination est assaillie, ne nous troublons pas. Gardons-nous de raisonner avec la tentation, de l'analyser. Si, au temps de calme, nous avons pris la résolution de résister, détournons notre attention et passons outre. Dans nos luttes, faisons-nous aider aussi par l'appui d'un confesseur stable.

On peut ajouter ici quelques recommandations d'*ordre physique* : l'hygiène et la propreté de tout le corps; la tempérance par rapport surtout à certaines boissons excitantes ou stupéfiantes; la lutte contre la somnolence et les rêveries, surtout au temps d'une convalescence.

Enfin il faut avoir assez de sincérité pour rejeter *l'illusion sur ses propres intentions* : on prétextera une action honnête, un but religieux, des soins particuliers, les convenances, les études, que sais-je, pour se livrer impunément à la passion.

Inutile d'ajouter qu'en cette matière il faut compléter l'enseignement général par une direction personnelle appropriée, car les applications sont multiples et variées.

C. — Du point de vue catéchétique (1).

Personne n'ignore combien les catéchismes — même les meilleurs — sont incomplets et imprécis quand il s'agit de traiter ce sujet. Ce défaut provient de causes multiples : la matière est délicate à expliquer, surtout aux enfants; souvent, même chez le catéchiste, les idées sont peu nettes, parce que les termes restent trop vagues, imparfaitement définis, parce que les fautes possibles contre cette vertu sont insuffisamment connues. C'est par ces deux points : I. Explication des principaux termes; II. Principales fautes contre la pureté, que nous terminerons cet exposé.

I. *Explication des principaux termes.*

Il ne faut pas confondre *impur* et :

Indécent ou *déshonnête*. La décence ou la pudeur est la vertu préservatrice et l'ornement de la pureté. La pudeur nous fait couvrir certaines parties du corps, nous défend d'y porter inutilement les yeux ou les mains. Les manquements à la décence ou à la pudeur ne constituent pas, par eux-mêmes, de péché grave; mais l'*intention mauvaise* ou le danger *prochain de consentement* peuvent rendre ces fautes graves. Causée par une intention provocatrice, l'indécence s'appelle *obscénité*.

Sensuel. Ce qui satisfait, ce qui flatte les sens. Cela peut être très légitime. Il n'y a aucun mal, par exemple, à se frotter les mains pour les réchauffer. Mais certaines sensations de cet ordre sont en rapport plus ou moins direct avec la chasteté et doivent être évitées d'après les règles énoncées plus haut. Ce seront, par exemple, certains attouchements de notre propre corps, certaines privautés et caresses données aux autres, etc... Il s'agit là d'actes qui peuvent exciter en nous *indirectement* l'instinct sexuel, et qu'il faudra traiter comme tels. C'est uniquement en ce sens que l'on entend le mot sensuel quand on s'accuse à confesse. La sensation vraiment et uniquement sensuelle, même quand elle se manifeste à un endroit plus délicat, ne peut pas être taxée d'impureté.

(1) Nous nous sommes inspirés, pour la rédaction de cette partie, de l'opuscule allemand du P. Mönnichs : *Zur Katechese über das 6 (9) Gebot.*

II. *Principales fautes contre la pureté.*

Remarque préliminaire : Ce qui fait la malice de ce péché n'est pas, comme certains l'imaginent, la sensation de plaisir elle-même, qu'ils appellent à tort « plaisir mauvais ». Il n'y a aucune sensation de plaisir mauvaise en elle-même, nous l'avons dit; c'est *l'intention, la volonté* qui constitue le péché.

Ce n'est pas non plus la perte séminale, considérée comme un gaspillage des puissances naturelles que Dieu a mises en nous, qui constitue la malice du péché d'impureté; on sait qu'à chaque éjaculation des *millions* de spermes sont évacués.

Mais, c'est l'*excitation* de l'instinct sexuel *hors des circonstances voulues par Deiu* et sanctionnées par la raison. Sensation de plaisir, pollution, ce ne sont pas là les éléments essentiels de la malice du péché.

Pour une plus grande clarté des concepts, passons rapidement en revue ce qu'on appelle : actes impurs, paroles impures, pensées impures.

1) *Actes impurs*. Nous en avons assez clairement parlé dans la première partie.

2) *Paroles impures*. Ici règne une confusion regrettable; on ne se rend pas compte que des paroles ne sont impures que lorsqu'elles sont dites dans *l'intention* d'exciter en soi ou chez autrui l'instinct sexuel, — ou bien en *prenant plaisir* à raconter des faits opposés à la vertu de chasteté, — ou enfin en parlant *sans nécessité*, devant d'autres, de choses qui sont de nature à les faire pécher gravement contre la chasteté. Et cela uniquement constitue le péché *grave* de parole.

Mais beaucoup de *paroles à double sens* ne sont souvent que des jeux de mots inconvenants, et beaucoup de *rires* au sujet de paroles impures ne sont provoqués que par le tour piquant et non le contenu des paroles elles-mêmes.

Il est donc possible, en certaines circonstances, de parler de choses peu chastes, sans qu'il y ait pour cela de paroles contre la pureté; à condition, toujours, que l'intention soit pure.

3) *Pensées impures*. Ici surtout la confusion est grande. D'abord

sous cette expression de pensées impures on comprend ordinairement *tous les péchés intérieurs* contre la pureté : pensées, désirs, imaginations, curiosités. Ensuite l'expression elle-même est souvent employée pour signifier des actes qui ne sont *nullement coupables* : pensées involontaires se présentant à l'esprit, pensées se rapportant à des objets impurs mais nécessitées par un motif raisonnable (études, conseil à demander, etc.).

Quelles sont donc réellement les pensées *gravement coupables* contre la pureté ?

a) Avoir l'*intention volontaire et arrêtée* de commettre un acte gravement coupable contre cette vertu (C'est ce qu'on appelle un *désir* impur).

b) *S'arrêter avec plaisir* à la représentation de tels actes; qu'ils aient été commis ou qu'ils soient purement imaginaires (C'est ce que les théologiens appellent *delectatio morosa*).

c) *S'arrêter inutilement et volontairement* à des pensées qui, par elles-mêmes, comme il a été expliqué plus haut (p. 528), influent fortement sur la délectation charnelle complète.

d) Avoir *pour but* de provoquer l'excitation de l'instinct sexuel, qu'on y arrive ou non.

Mais la *connaissance* elle-même de toutes ces choses n'est pas un péché. Bien plus, la *curiosité* de les connaître — qui se manifeste chez toute personne normale à un certain âge, dans la vie ordinaire — tant qu'elle reste curiosité purement intellectuelle a droit d'être satisfaite.

Quels sont les péchés que peuvent commettre *les enfants* contre cette vertu ?

Il est clair qu'un enfant (impubère) est dans l'impossibilité de commettre plusieurs des fautes indiquées ci-dessus. Une erreur, qui est le fait même parfois des meilleurs catéchismes et des formulaires d'examen de conscience, c'est de transposer les termes, expliqués plus haut pour l'âge adulte, à l'âge enfantin.

Quelles sont donc les *fautes mortelles* que pourra, en fait, commettre un enfant, par actions, regards, paroles et pensées contraires à la vertu de pureté ?

a) *Actions*. Ils peuvent se procurer par certains mouvements, compressions, etc., l'*excitation sexuelle* coupable. C'est ainsi qu'ont commencé la plupart des mauvaises habitudes; aussi les maîtres et maîtresses d'écoles doivent être vigilants. — Les enfants peuvent aussi être des *corrupteurs* pour les autres. A part ces cas, il faut tenir compte chez l'enfant de l'espièglerie et de la curiosité.

b) *Regards*. Chez les enfants normaux, les regards ne suffisent pas, par eux-mêmes, à exciter l'instinct sexuel.

Ici surtout — et c'est vrai même pour beaucoup d'adultes — *la curiosité* joue le principal rôle. (On peut s'en rendre compte en répondant sincèrement à la question : pourquoi ai-je regardé cela?) Il ne faudra donc pas, ordinairement, y voir des fautes graves, mais les considérer comme des actions qui amènent *indirectement* l'excitation de l'instinct sexuel.

Toutefois de ce point de vue il faut veiller à préserver les enfants du danger qui résulte pour eux de l'*instinct d'imitation*, si vif à leur âge. Les yeux, l'imagination, la mémoire doivent être soigneusement tenus à l'écart de tout ce qui pourrait, *plus tard*, les pousser à expérimenter sur eux-mêmes ou sur d'autres ce dont ils auraient été témoins.

c) *Paroles*. On ne pourra regarder comme mortellement coupables que celles qui *enseignent pratiquement* le mal : fais ceci ou cela; ou encore celles qui *décrivent avec complaisance* des actions mauvaises, réelles ou imaginaires.

Souvent les enfants accusent, comme paroles mauvaises, certaines expressions *grossières*, certains *mots à double sens* — dont il a été question plus haut, — certaines phrases concernant ce qu'on appelle les *mystères de la vie*, naissance des enfants, etc.

d) *Pensées*. Les pensées impures chez l'enfant se réduisent au *désir* d'accomplir un acte mauvais ou bien au *souvenir* d'un tel acte rappelé avec complaisance.

En parlant aux enfants, en les préparant à la confession, il faut éviter les expressions qui peuvent les *induire en erreur* à propos de chasteté, notamment en leur parlant des points suivants :

— « Lectures déshonnêtes ». Un enfant ne peut commettre de *faute grave* par la lecture qu'en *désirant réellement accomplir* tel ou tel acte contraire à la pureté, dont il a lu la description. On doit avouer que c'est un cas rare. Par contre, les enfants s'imagineront à tort avoir fait une mauvaise lecture pour avoir lu quelques paroles grossières ou polissonnes sur un mur, sans même souvent en comprendre tout le sens.

— « Chansons déshonnêtes ». Souvent il s'agira de chansons répétées sans qu'il en saisisse la portée; ou bien l'enfant désignera par erreur sous ce terme quelque chanson « d'amour », où il verra *à tort* — il faut le lui dire — le péché mortel.

— « Regards mauvais ». Ici encore bien rares seront les péchés graves commis par des enfants; l'instinct sexuel n'étant pas excitable à leur âge par la simple vue. Souvent donc il s'agira d'un acte grossier ou malpropre, ou de la satisfaction d'un besoin naturel, qu'ils auront vu par hasard ou même regardé. Répétons-le, il n'y a là rien contre la pureté.

Quant aux actes qu'ils appellent « mauvaises ou vilaines manières », sachons bien distinguer ce qui est indécent ou immodeste, de l'excitation de l'instinct sexuel dont il a été question plus haut sous *a*). Apprenons aux enfants le culte délicat de la pudeur. Ce qui est contraire à cette vertu est en quelque manière opposé à la pureté, mais *indirectement* seulement. Il faut, à l'occasion, leur dire : « Cela s'appelle un manque de pudeur, de modestie, de décence, mais ce n'est pas une faute contre la pureté ».

Bucarest (Roumanie). L. Honoré, s. i.

« Le Judaïsme avant Jésus-Christ [1] ».

« Jésus-Christ, que nous adorons comme Dieu, mais aussi véritablement homme, est né en Judée et y a prêché sa doctrine. C'est de là que ses disciples, tous Juifs, se sont répandus dans le monde. Plus la critique s'applique à l'étude de ce mouvement religieux, plus elle reconnaît son point de départ juif, ce qui pour nous ne nuit nullement à sa divine originalité » (p. IX).

On comprend dès lors le vif intérêt qu'offre au savant chrétien, et même au chrétien tout court, la connaissance de « l'état religieux des Juifs au temps de Jésus-Christ ». — « Notre religion est-elle sortie du Judaïsme, palestinien ou égyptien, ou de tous les deux », tels qu'ils apparaissent à un historien impartial et compétent ? — Ou: quels sont les rapports entre Judaïsme et Christianisme, et pourquoi les Juifs ont-ils refusé jusqu'ici, dans leur grand ensemble, d'adhérer à celui que nous regardons comme leur Messie ? — On trouvera là-dessus des données riches et précises dans le nouveau livre du R. P. Lagrange, livre peut-être un peu hâtivement écrit, mais qui est, dans son fond, le fruit de longues et très vastes études d'un esprit élevé, sympathique, singulièrement pénétrant et compréhensif.

Il n'a pas voulu faire un nouveau Schürer ni même un nouveau Bousset-Gressmann, un répertoire complet de l'histoire, de la situation intérieure et des doctrines juives au cours des deux siècles qui précédèrent Jésus-Christ. Son but a été de présenter une esquisse sommaire accessible aux lecteurs cultivés, mais non spécialisés. Et il lui a paru que « pour cela quelques traits significatifs, soit de l'histoire, soit de la doctrine, sont plus utiles qu'une énumération de tous les éléments ».

Après une introduction bibliographique sur les sources anciennes (Flavius Josèphe et les écrits rabbiniques) et sur les travaux récents des savants, l'ouvrage est partagé en quatre parties.

La première passe brièvement en revue « *les données antécédentes* », c'est-à-dire « la fondation du Judaïsme » avant, pendant et après la captivité babylonienne; et « la religion hellénistique » contre laquelle le Judaïsme eut à défendre son originalité et même son existence.

La seconde partie examine « *les faits et les doctrines* » durant les luttes macchabéennes, sous les derniers Asmonéens, sous les Hérode et au

(1) *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* par le P. M.-J. Lagrange, des Frères Prêcheurs. — Paris. Librairie Lecoffre. J. Gabalda et fils. — 1931. — In-8° raisin de XXVII-624 pages.

temps des procurateurs romains. Les faits y sont joints aux doctrines « afin d'expliquer, s'il se peut, comment les faits ont transformé les doctrines, par influence directe ou en provoquant une réaction, et comment les doctrines ont donné aux faits un cours différent ». C'est ainsi qu'après le chapitre sur « Antiochus IV et les Macchabées », un autre suit qui étudie « l'avènement du règne de Dieu d'après le prophète Daniel »; puis un autre qui montre « l'apocalyptique *succédant* au prophétisme » et expose « le genre littéraire », « l'esprit et les doctrines » des apocalypses en général. — Plus loin, après « l'unité nationale reconquise » sous Jonathan, Simon, Jean Hyrcan, l'on voit au concret « l'apocalyptique sous les premiers Asmonéens » : Hénoch I-XXXVI : « le péché et le jugement »; XCIII, 1-10 et XCI, 1-17 : « les semaines »; LXXXIII-XC : « les songes »; — « le livre des Jubilés »; — « les Testaments des Douze patriarches » (fils de Jacob). — A la suite d'une esquisse sur « les derniers Asmonéens », l'on voit « la renaissance du messianisme davidique chez les Pharisiens », telle qu'elle apparaît dans les Psaumes de Salomon. — Enfin, après une étude très fouillée du règne d'Hérode Ier (que le P. Lagrange se refuse à appeler « le Grand ») et une étude plus brève sur « les fils d'Hérode » et « la Judée annexée à l'empire romain », un dernier chapitre traite de « la victoire attendue de Dieu sur les puissances du mal », d'après les écrits apocryphes probablement composés à cette époque : « l'Assomption de Moïse », « le livre des paraboles d'Hénoch », « la Sagesse d'Hénoch ».

La troisième partie, sur laquelle nous allons revenir, a pour objet « la situation du Judaïsme avant Jésus-Christ » : c'est-à-dire « les sectes », « les grands thèmes », « la question des influences étrangères », « les tendances du Judaïsme dans ses rapports intimes avec Dieu ».

La quatrième partie est consacrée au Judaïsme en Égypte : origines historiques, tentatives de propagande et d'apologétique par l'imitation des genres littéraires grecs; traduction grecque de la Bible; lutte contre la religion gréco-égyptienne, notamment dans le livre canonique de la Sagesse de Salomon; monographie de Philon le Juif.

Peut-être cette simple énumération, toute sèche et très incomplète qu'elle est, fera-t-elle quelque peu soupçonner la multiplicité et la complexité des questions abordées dans le volume. — Ne pouvant insister sur aucune, nous voudrions au moins signaler quelques points de la troisième partie, le cœur du sujet, nous semble-t-il, et donner de plus quelque idée de la « Conclusion générale ».

I. *Les sectes.*

Josèphe a popularisé la distinction de trois sectes nettement caractérisées dans le Judaïsme contemporain de Jésus-Christ : les Pharisiens, les Sadducéens et les Esséniens.

Quelques savants juifs ont essayé récemment de réhabiliter les premiers et de les laver des accusations portées contre eux par les Évangiles. — Le P. Lagrange paraît donner la note juste : Les Pharisiens n'étaient ni une école philosophique ni un parti proprement et directement politique, mais « un parti purement religieux », la religion étant d'ailleurs nationale; ce fut toujours sa force, le secret de son influence persévérante, à peine entamée de nos jours parmi les Juifs.

« Nous voudrions les définir : une association qui se flattait de connaître plus exactement que quiconque la loi de Dieu, dans son texte et dans sa tradition, organisée pour la pratiquer plus ponctuellement, et pour l'imposer aux autres » (p. 272).— « Être fidèle dans les plus petites choses que Dieu commande, c'est lui témoigner un grand amour. — Encore est-il qu'il existe une hiérarchie des choses bonnes, et que les principales ne doivent pas être subordonnées aux moindres, comme si l'on sacrifiait la charité à quelque point de règle » (p. 273).

« Les Pharisiens avaient ajouté à la Loi des points nouveaux ». Il fallait bien le faire, la Loi n'ayant pu prévoir tous les cas et pour tous les temps. Mais, « se croyant obligés de faire prévaloir une autorité qu'ils n'avaient pas, il leur est arrivé de tomber dans une infatuation voisine de la présomption et de l'orgueil » (p. 273 sq.).

Leurs additions portaient surtout sur trois points : le sabbat, la pureté légale, le paiement des dîmes aux lévites et aux prêtres. — Touchant le sabbat, ils avaient, à force d'épiloguer sur les mots, multiplié les interdictions jusqu'à porter un défi au bon sens, par exemple quand ils défendaient de « manger un œuf pondu le jour du sabbat, ou un fruit tombé de l'arbre à pareil jour » (p. 274). — Sur les impuretés, leur imagination se donnait encore plus libre carrière. « Le « saint » craignait de se contaminer par le contact de ceux qui ne se seraient pas purifiés, et pour plus de sûreté il soupçonnait d'être dans ce cas tous ceux qui ne faisaient pas profession de sainteté. — C'est là, si nous ne nous trompons, l'erreur fondamentale du pharisaïsme : faire du zèle religieux une raison d'éviter les relations cordiales avec le prochain et presque un devoir de le mépriser

comme impur » (p. 275 sq.). — De sa part, « l'état normal », en face des non-pharisiens, « était la défiance qui soupçonne et déjà condamne et par conséquent le mépris » (p. 277). — Fiers de leur science et férus de leur « sainteté » trop purement rituelle et trop souvent hypocrite, ils regardaient de très haut le vulgaire ignorant et impur.

Du reste, si leur conduite était répréhensible et parfois odieuse, leurs croyances étaient en général orthodoxes. Et Jésus, qui a si sévèrement démasqué leur piété feinte et trop contente de soi, « a plutôt recommandé leur autorité comme docteurs quand ils commentaient la loi de Moïse » (p. 278).

Sur les Sadducéens, nous sommes plus parcimonieusement renseignés. — Après les avoir évincés définitivement, les Pharisiens firent tout le possible pour oblitérer et brouiller leur souvenir, au point de paraître parfois les confondre avec les Samaritains demi-païens. — En fait, c'était le parti des prêtres, groupés autour de leurs chefs descendants de Sadoc, auxquels s'étaient jointes en bon nombre les familles distinguées par le rang ou la fortune. Ils admettaient la Loi de Moïse et sans doute aussi, à un rang inférieur, les autres livres inspirés de l'Ancien Testament. Mais ils refusaient d'accepter les traditions ajoutées par les scribes et les docteurs. Ils niaient aussi la résurrection des morts et l'immortalité de l'âme, telle, s'entend, qu'on la comprenait depuis qu'on avait dépassé la conception de la vie d'ombre du *sheol*. En un mot, sur l'au-delà, ils s'en tenaient à la lettre du Pentateuque comprise de manière toute matérielle. Leur piété était plus froide que celle des Pharisiens sans être vraisemblablement moins formaliste et moins intolérante. — En sorte qu'on peut penser avec le P. Lagrange que le « judaïsme n'a pas à regretter que la tendance pharisienne ait prévalu » (p. 306).

Vue de loin, la secte des Esséniens a un faux air de Congrégation de Trappistes : organisation en Communautés bien hiérarchisées (dans les environs de la Mer Morte), postulat et noviciat avant l'admission des sujets, pas de propriété individuelle, célibat, vêtements blancs, vie austère et silencieuse, travail des champs et élevage du bétail, etc... — De près, ce sont bien des Juifs qui la composent, et même, semble-t-il, des Pharisiens renforcés. Leur souci de pureté légale est poussé à l'extrême : bain quand on a été touché par un confrère de classe inférieure (ils étaient hiérarchisés en quatre classes); bain

avant les repas; bain après la satisfaction des besoins naturels (dont il fallait s'abstenir absolument le jour du sabbat). Pour ceux-ci, ils devaient creuser, au moyen d'une hachette reçue à cette fin lors de leur admission, un trou profond d'un pied qu'il fallait avoir soin de combler après la besogne accomplie! Afin de ne pas contracter de souillure au contact du vulgaire, ils s'abstenaient de pénétrer dans l'enceinte du Temple. Le P. Lagrange pense qu'une salle spéciale leur était réservée. Ce n'est pas évident. — En fait de croyances, ils se rapprochaient des Pharisiens, sauf qu'ils niaient la résurrection et tenaient que les âmes, préexistantes au corps, retrouvaient leur liberté à la mort de celui-ci et recevaient la rétribution méritée, les bonnes dans des sortes d'îles fortunées, les méchantes dans un enfer souterrain, lieu de supplices éternels. — Avec beaucoup d'ingéniosité, le P. Lagrange a cru pouvoir rapporter aux Esséniens la composition d'importantes apocalypses apocryphes : l'Assomption de Moïse et la compilation éthiopienne d'Hénoch. Il croit qu'ils se transformèrent plus tard en ces Mandéens qui sont à la mode depuis quelques années bien au delà de leur mérite. — Ils cessèrent, en tout cas, d'être en vue après les guerres romaines durant lesquelles ils firent preuve d'un courage intrépide non exempt de fanatisme. — Tout porte à croire qu'ils eurent des accointances, au moins indirectes avec le pythagorisme. — Sur leur attitude à l'égard du christianisme naissant toute donnée positive nous manque. Elle dut être plus défavorable encore que celle des Pharisiens dont un bon nombre finalement accepta l'Évangile.

II. *Les thèmes doctrinaux essentiels.*

Après avoir envisagé les doctrines dans le cadre des événements historiques et dans celui des sectes, le R. P. Lagrange a jugé avec raison qu'il y avait lieu d'en reprendre une dernière fois les points essentiels pour constater d'un coup d'œil leur aboutissement.

Au sujet de l'unité et de l'unicité de Dieu, il n'y avait point de divergences. « Les Juifs non seulement affirmaient cette vérité, elle était la base de leur religion, étalée avec un légitime orgueil... La splendeur... de cette foi... était seulement un peu voilée par cette considération que le Dieu unique était le Dieu des Juifs, et qu'il n'était possible de le reconnaître et de lui rendre un culte qu'en devenant membre de la nation qu'il avait choisie pour être son peuple » (p. 342 sq.).

Le thème de « la rétribution dans la vie future » est loin d'être aussi simple. Suivant la remarque de Bossuet, « la loi de Moïse ne donnait à l'homme qu'une première notion de la nature de l'âme et de sa félicité... Encore donc que les Juifs eussent dans leurs Écritures quelques promesses des félicités éternelles, et que, vers le temps du Messie, où elles devaient être déclarées, ils en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Macchabées; toutefois cette vérité faisait si peu un dogme formel et universel de l'ancien peuple que les Sadducéens, sans le reconnaître, non seulement étaient admis dans la synagogue, mais encore élevés au sacerdoce. C'est un des caractères du peuple nouveau de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future; et ce devait être le fruit de la venue du Messie » (*Disc. sur l'hist. univ.*, 2e partie, ch. 19; — cité p. 343).

La croyance en la rétribution dans la vie future se développa en Israël par le fait d'une foi incoërcible dans la justice de Dieu, mais « non sans une assistance de Dieu qui eut vraisemblablement le caractère de révélations successives » (p. 344). — Dans les Proverbes, on en voit quelques « étincelles » : la sagesse mène en haut et à la vie; la folie en bas, à la mort et au sheol. — Dans les ps. 49, 16, 73 (Vulgate 48, 15, 72), le juste apparaît préservé du sheol, recueilli auprès de Dieu et vivant avec lui dans une intimité qu'on entrevoit à jamais indissoluble. — Job sait qu'après la mort, qui vient pour lui à grands pas, il verra Dieu de ses yeux. Donc il sera ressuscité, pense le P. Lagrange. — Isaïe, XXVI, 17-19 et Daniel, XII, 1 sq. prédisent la résurrection des bons. Les martyrs macchabéens attendent fermement la vie éternelle et la résurrection (II Macch., VII, 9, 11, 23, etc.). L'auteur du livre de la Sagesse ne parle point de résurrection, mais annonce la vie bienheureuse des justes avec Dieu après la mort du corps...

Où en était là-dessus le Judaïsme au temps de J.-C.? — Après une brève revue des textes, le P. Lagrange conclut qu'à l'exception des Sadducéens, il « était arrivé à une doctrine ferme sur le point capital de la rétribution et demeurait uni sur la vie éternelle, récompense des justes. On était moins d'accord sur le fait et les conditions de la résurrection », comme aussi sur le point « de savoir dans quelle mesure les Gentils et les Juifs participeraient au salut définitif. On ne proclamait ni la perte de tous les Gentils, ni le salut de tous les Israélites, tant la primauté de la morale avait prévalu. Plus tard, autant qu'on en peut juger, la tendance fut de n'admettre à la vie éternelle aucun Gentil

qui n'ait fait profession de judaïsme, ni de rejeter à jamais aucun Israélite, grâce au purgatoire.

« Mais dans les Apocalypses, le purgatoire n'est pas prévu, les haines entre Israélites sont atroces, et sûrement les apostats seront condamnés à l'enfer ou anéantis tandis que des Gentils convertis seront sauvés ».

En somme, « même en le comparant seulement à l'Ancien Testament, le judaïsme des Pharisiens, le seul qui soit resté dans la tradition, ne laisse entrevoir aucun progrès dans la doctrine, encore moins une religion plus intérieure ». C'est plutôt le contraire, et notamment, « l'exclusivisme plus accentué du nationalisme laisse une impression pénible au cœur » (p. 362 sq.).

Les espérances messianiques sont beaucoup plus sensiblement en régression. — Évidemment il n'y a pas lieu de reprocher au judaïsme de n'avoir « pas su grouper dans une seule figure, les traits du Sauveur indiqués dans l'Ancien Testament » et rappelés par le P. Lagrange (avec une insistance très spéciale sur « le Serviteur de Iahvé » ou le Messie rédempteur par la souffrance et la mort). — « Seule la réalité divine devait révéler cette unité dans celui qui aima à se dire Fils de l'homme, qui naquit en Judée, où il vécut, où il prêcha, où il fut rejeté, souffrit et expia, sans avoir exercé aucun des actes de la royauté, et qui fut cependant condamné pour s'être reconnu roi d'Israël, c'est-à-dire Messie, et Fils de Dieu; qui, après sa mort, eut une postérité spirituelle innombrable, laquelle l'adore ressuscité et le reconnaît pour être son Seigneur Jésus-Christ, c'est-à-dire Messie » (p. 384).

Mais s'il est manifeste que le judaïsme ne pouvait par avance faire la synthèse du messianisme tel qu'il devait se réaliser, « on eût eu droit d'attendre d'une société religieuse fidèle... qu'elle conservât », dans son intégrité chacun des aspects prédits, « tout en se conformant au progrès de la révélation dans le sens spirituel. Ce ne fut pas le cas » (p. 384).

Sous les premiers Asmonéens, il y eut tendance à oublier le Messie davidique. Les Pharisiens y revinrent assez promptement. « Dans les Psaumes de Salomon », « l'idéal du fils de David... reparaît dans tout son éclat avec le prestige de l'enseignement doctrinal que ces docteurs accordaient au roi de leurs rêves. Le Messie ne triomphera pas par les armes, mais par le secours de Dieu. Cependant, il est un pur homme : ni Isaïe (avec l'Emmanuel, fils de la Vierge, Conseiller-Miracle, Dieu-héros, Père à jamais, Prince de la paix), ni Daniel (avec le Fils d'homme

venant sur les nuées et siégeant auprès de Dieu) n'ont rien suggéré à l'auteur qui dépasse la destinée d'un roi docteur; il n'expie rien, il n'a pas pour les « îles » l'appel compatissant du Serviteur de Iahvé : il domine les païens plus qu'il ne les éclaire » (p. 385). — Surtout, assez divisé sur la manière d'entendre son Sauveur, le Judaïsme a été parfaitement unanime à laisser de côté toute idée d'un Messie souffrant. — Nous entendons le Judaïsme officiel et qui a parlé, non les milieux humbles et paisibles où germa immédiatement et comme naturellement la semence de l'Évangile.

La même exception est à sous-entendre pareillement, et peut-être à plus forte raison, dans l'important chapitre sur « les tendances du Judaïsme dans ses rapports intimes avec Dieu ».

Le Judaïsme des Pharisiens et des rabbins permettait-il d'avoir une vie d'union intime et surnaturelle avec Dieu, embarrassé qu'il était dans l'inextricable réseau de ses traditions et de ses lois ? — Sans doute un certain légalisme peut se concilier avec la vie mystique. « C'est une question de mesure. Le mystique est persuadé qu'il doit embrasser de toute son âme les préceptes de Dieu : *tu mandasti mandata tua custodiri nimis*. Il n'éprouve aucun besoin de les multiplier, de s'engager dans un réseau d'observances minutieuses où l'élan de son âme serait brisé... Dans le Judaïsme, la casuistique était presque tout. L'esprit des prophètes était si bien étouffé qu'on était persuadé que Dieu n'inspirait plus de prophètes. L'intimité était refroidie. Il est difficile de se refuser à l'évidence de ce fait » (p. 434 sq.). Tout paraît indiquer que « les anciens germes de vie mystique déjà puissants et développés dans l'Ancien Testament, dont l'Évangile a fait un grand arbre, se sont plutôt atrophiés dans le Rabbinisme, sans qu'il ait toutefois perdu de vue les idées directrices essentielles » (p. 435).

Il nous faudrait étendre ces notes bien au delà des limites qui conviennent si nous voulions suivre le P. Lagrange dans ses pages suggestives sur ce que Bousset appelait *Die Hypostasen-Spekulation*, sur l'Esprit-Saint, la *Shekina* ou l'Habitation, le *Memra* ou la Parole; et encore sur les noms de Dieu, le nom de Père; et même sur des sujets aussi essentiels que la prière officielle ou privée et sur l'amour de Dieu.

De tout cela, il paraît ressortir avec évidence que le Judaïsme, au moment où Jésus-Christ allait venir, avait éloigné Dieu des âmes au lieu de l'en rapprocher, avait tendu à le reléguer dans une transcendance abstraite et froide, avait développé peut-être la crainte et le

respect, mais aux dépens de la vraie piété et de la confiance filiale. Il conservait sans doute les germes religieux de l'Ancien Testament, mais un peu comme l'on garde des plantes dans un herbier, en les appauvrissant, les atrophiant et les desséchant.

Et par là s'explique son refus de reconnaître son Messie, quand il parut, et son attitude irréductiblement hostile vis-à-vis des chrétiens.

Si donc notre religion est sortie du Judaïsme quant à son premier article fondamental, la foi en un Dieu unique, créateur et rémunérateur, elle n'a pu sortir du même Judaïsme quant au second article essentiel, « la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné pour le salut des hommes ».

Judaïsme et Christianisme se réclament également de l'Ancien Testament.

Le Judaïsme a prétendu garder fidèlement celui-ci en l'enrichissant seulement des traditions ancestrales. — En réalité, il l'a diminué et adultéré. Les Pharisiens ont eu : une « tendance très nette à élaguer les éléments surnaturels, à les restreindre à des formalités accessibles à la raison »; la « résolution bien arrêtée de constituer une nation fidèle à sa religion, mais à une religion faite exprès pour un seul peuple »; l' « attachement à la Loi par une observance ponctuelle et raffinée, multipliant les occasions d'un service assidu »; la « conviction que le Messie serait leur homme, leur docteur et leur capitaine, contraignant les Gentils à s'incliner devant eux et devant lui » (p. 591). — L'énumération pourrait et devrait être longuement poursuivie.

Alors c'est donc le Christianisme qui est fidèle à l'Ancien Testament ? — Il « n'est pas sorti et ne pouvait sortir de la Révélation ancienne par voie de pure interprétation, ajoutons pour plus de netteté : « rationnelle ». Tant que saint Paul a interprété l'Ancien Testament par lui-même et en Pharisien, il est demeuré Pharisien. Pour le bien comprendre, il lui a fallu une révélation nouvelle, celle de Jésus-Christ. Jésus-Christ n'est pas seulement la réalisation des prophéties, il leur donne plus de lumière. Il n'est pas seulement le point où la Révélation aboutit, il la complète, il lui donne son efficacité. Il rejoint l'Ancien Testament par-dessus le Judaïsme et révèle son vrai sens qui était encore voilé » (p. 589).

Il faudrait tout citer de ces pages si nuancées et si pleines. Mais nos lecteurs les liront dans le livre même. Nous avons eu l'intention de les y inviter, non la présomption de les en dispenser.

Jean Calès, s. i.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation du livre de F. Sartiaux: « Joseph Turmel, prêtre, historien des dogmes » (Décret des 7-8 avril 1932. — *A.A.S.*, XXIV, 1932, p. 145).

L'ouvrage : « *Joseph Turmel, prêtre, historien des dogmes* », par Félix Sartiaux, Paris, Éditions Rieder a été condamné par ce décret et inscrit à l'index des livres prohibés.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Formation et examen des religieux appelés aux ordres sacrés (Instruction du 1er décembre 1931. — *A.A.S.*, XXIV, 1932, p. 74 ss.).

1. Quantum Religiones omnes ac Societates ad salutem conferant populorum, sive hi iam Christi fide sint regenerati, sive adhuc in idololatriae tenebris et in mortis umbra sedeant, vix poterit verbis edici. Eorum quippe alumni ii sunt qui, evangelica secuti consilia, atque mundo despecto, totos se divino servitio mancipantes, professionis suae virtute, aliud non quaerunt quam Dei regnum in terris promovere, prout non ita pridem Ssmus Dominus Noster Pius XI testabatur (1) : « Ex hac igitur tanta religiosorum Ordinum varietate, quasi ex dissimilibus arboribus in agro dominico consitis, magna oritur et in salutem gentium provenit fructuum varietas; atque nihil sane pulcrius atque adspectu delectabilius quam harum complexus atque universitas Sodalitatum, quae, etsi ad unum atque idem denique spectant, habent tamen suum quaeque industriae et laboris campum, a ceteris aliqua ex parte distinctum. Fieri enim divinae Providentiae consilio solet, ut, quotiescumque novis est necessitatibus occurrendum, nova item religiosa instituta excitentur ac floreant ».

2. Qui status, quam sublimis et nobilis sit, nuper eloquenter edisserebat idem Beatissimus Pater in nuntio radiophonico ad totum terrarum orbem transmisso, 12 Febr. 1931, dum religiosos omnes allo-

(1) Ep. apost. *Unigenitus Dei Filius*, 19 Martii 1924 (*A. A. S.*, vol. XVI, pp. 133-134).

quens, quos « filios et filias praedilectionis Nostrae » nominabat, eos esse dicebat, « qui quaeve charismata meliora aemulantes, atque in fide sanctissimorum votorum et in religiosa disciplina totius vitae nedum praeceptis sed et desideriis consiliisque divini Regis et Sponsi obsecundantes, Ecclesiam Dei virgineo odore fragrantem facitis, contemplationibus illustratis, orationibus fulcitis, scientia et doctrina ditatis, ministerio verbi et apostolatus operibus in dies percolitis et augetis. Igitur vere caelestis et angelicae vocationis participes, quanto pretiosiorem thesaurum gestatis, tanto diligentiorem adhibeatis custodiam, non solum ut certam vestram vocationem et electionem faciatis, verum etiam ut in vobis, tanquam in servis apprime fidelibus et devotis, cor Regis et Sponsi consolationem et reparationem aliquam inveniat pro infinitis offensionibus et negligentiis quibus homines ineffabilem Eius dilectionem rependunt » (1).

3. Cum ergo religiosorum status adeo praecellens sit, nihil mirum si humanae salutis hostis nullum non moveat lapidem, ut eos, qua perversis suasionibus, qua mundanarum voluptatum adlectu, qua denique passionum concitatione, ab eiusdem status sublimitate deiiciat. Re quidem vera, non desunt graves desertionum casus, nedum ab statu religioso, verum etiam ab ipsa sacra militia, in quam per ordinum susceptionem fuerant viri religiosi cooptati. Quod, quanto accidat eorumdem religiosorum, immo ipsius religionis, detrimento atque christifidelium scandalo, nemo est qui non videat. Quapropter, arrepta occasione Instructionis, non ita pridem a Sacra Congregatione de Sacramentis ad locorum Ordinarios missae super scrutinio candidatorum instituendo antequam ad ordines promoveantur (2), Sacra haec Congregatio Religiosorum, ut muneri suo satisfaciat, facto verbo cum Sanctissimo ac de ipsius speciali mandato, haec quae sequuntur, in Moderatorum Religionum ac Societatum clericalium memoriam revocare, atque, ubi opus sit, praecipere decrevit.

I

De formatione alumnorum ad ordines promovendorum

4. Ex ipsa rerum natura atque quotidiana experientia accipimus, Religionum prosperitatem ab alumnorum formatione, sicut a cultura pulcritudinem arborum potissimum pendere. Quod ita exponebat

(1) *A. A, S.*, vol. XXIII, p. 67.
(2) Instructio 27 Dec. 1930 *(A. A. S.*, vol. XXIII, p. 120).

sanctae memoriae Pius IX (1) : « Cum ex diligenti tyronum admissione atque optima illorum institutione latius cuiusque sacrae familiae status decorque plane pendeat, vos summopere hortamur, ut eorum qui religiosae vestrae familiae nomen daturi sunt, indolem, ingenium, mores antea accurate exploretis, ac sedulo investigetis quo consilio, quo spiritu, qua ratione ad regularem vitam ineundam ipsi ducantur ».

5. Enimvero, mature iam prudenterque delectis adolescentibus religiosae vitae candidatis, Superiores impense curabunt, ut eis una cum pietatis doctrina, ad aetatem eorum accommodata, inferiores quoque disciplinae tradantur, quae in gymnasiis tradi solent (2); « ita scilicet, ut non ante ad novitiatum accedant, quam humanitatis, ut aiunt, curriculum confecerint, nisi sat gravis interdum causa aliter decernendum suadeat » (3), quo casu compleri debebit, antequam cursus philosophicus incipiatur.

6. Atqui imprimis, maxima diligentia, iam inde a primo candidatorum in Religionem ingressu, Superioribus adhibenda erit ut adolescentes, non gregatim, neve festinanter adsciscantur (4), sed ii soli, in quibus divinae vocationis indicia deprehenduntur, et spes affulget eosdem cum fructu ecclesiasticis ministeriis perpetuo addictum iri (5). Ampliores adhuc de candidatis notitias sibi procurent Superiores antequam alumnos ad novitiatum admittant (6), et testimoniales litteras forsan insufficienter acceptas, per alias accuratas investigationes a fide dignis personis habitas, suppleant. Neque negligant Superiores notitias sibi assumere de illorum familiarum moribus, utrum nempe parentes fuerint ab illis vitiis immunes, quae facile in prolem redundare possent. Nimirum, in candidatis ad sacerdotium designandis, communia vocationis religiosae indicia minime sufficiunt, sed requiruntur praeterea signa specialia clericorum statui propria. Hac ergo de causa praecipiunt sacri canones, ut novitiatus alius pro clericis, alius pro conversis habeatur, adeo ut qui pro una classe expletus fuerit, pro altera non valeat (7).

7. Expleto novitiatu, alumni in iis domibus collocentur, in quibus

(1) Litt. apost. *Ubi primum*, 17 Iunii 1847.
(2) *Cod. iur. can.*, c. 589.
(3) Pius XI, Ep. ap., p. 140.
(4) Pius X, Ep. *Cum primum*, 4 Aug. 1913, ad Mag. Gen. O. P. (*A. A. S.*, vol. V, p. 388. Cf Pius XI, ibid.).
(5) Can. 1363 § 1.
(6) Can. 544-545.
(7) Can. 558.

plena legum observatio floreat, praesertim quod ad perfectam vitam communem (1), necnon ad paupertatem spectat, ubi, praeterea, cetera ita sint disposita, ut praescriptum philosophiae ac theologiae cursum fructuosius valeant peragere. Quo quidem tempore cavebunt Superiores ne iuvenes a virtutum certamine animos remittant, illos ab illorum librorum aut ephemeridum lectione, quibus a bonis studiis praepediri utcumque possent, arcentes, necnon, quod ad animi recreationem pertinet, ab illis quoque exercitationibus corporeis, quae clericos minime decent, iuxta gravissimum monitum Concilii Tridentini (2) : « Sic decet omnino clericos, in sortem Domini vocatos, vitam moresque suos omnes componere, ut habitu, gestu, incessu, sermone, aliisque omnibus rebus nil, nisi grave, moderatum ac religione plenum prae se ferant ». Curabunt quoque Superiores ut Magistri spiritus, quorum speciali curae toto studiorum curriculo illi committuntur, eorum animos ad vitam religiosam et clericalem, qua opportunis monitis, qua instructionibus atque adhortationibus, informent (3) : hac enim ratione, et non aliter, tandem aliquando solidam doctrinam praeferent cum sanctissima vita coniunctam.

8. Quod spectat ad sacrarum litterarum studia, gravissima verba semper prae oculis habeant eiusdem Ssmi Domini Nostri Pii XI (4) : « Quam quidem rerum sacrarum cognitionem cum necesse sit Ecclesiae administros et maximi facere et penitus percipere, id ipsum est hortationis Nostrae caput, ut sodales religiosos, sacerdotio vel iam potitos vel posthac initiandos, ad disciplinas sacras assidue excolendas excitemus, quas nisi calleant, vocationis suae munia perfecte absoluteque implere non poterunt. Cum enim iis, qui se Deo consecraverint, aut unum aut certe praecipuum propositum sit orare Deum et divina contemplari aut meditari, quî igitur gravissimo eiusmodi fungantur officio, nisi fidei doctrinam plane cognitam habeant atque perspectam ? Quod velimus eos imprimis attendere, qui umbratilem in caelestium rerum contemplatione vitam degunt; errant enim, si putant, theologicis studiis aut ante neglectis aut postea depositis, posse se, copiosâ illâ destitutos, quae e doctrinis sacris hauritur, Dei mysteriorumque fidei cognitione, facile in excelsis versari atque ad interiorem cum Deo coniunctionem efferri atque evehi. Ad ceteros autem quod attinet,

(1) Can. 587 § 2.
(2) Sess. XXII, c. 1., *De reform.*
(3) Can. 588 § 1.
(4) Ep. ap. cit., pp. 136-137.

sive ii docent, sive contionantur, sive animis expiandis pro tribunali poenitentiae sedent, sive in sacras expeditiones dimittuntur, sive cum populo in cotidiana vitae consuetudine sermocinantur, nonne multiplex ista ministerii sacri exercitatio eo plus habitura est roboris atque efficacitatis, quo maiore eruditionis summa niteant ac polleant » ?

9. Quoniam vero haec iuvenum studiosa formatio compleri nequit ubi dissipationi locus detur, aut iuvenibus passim per diversas domos vagari, vel apud parentes commorari permittatur, ideo non absque iusta et gravi causa, de qua re Superiorum conscientia graviter onerata manet, eosdem itinera suscipere liceat, sed in domibus ad studia destinatis constanter permaneant; ibique, in exercitia pietatis ac scientiae, usque ad completum studiorum curriculum, incumbant assidue. Quod valet etiam, si quando eos, de licentia huius Sacrae Congregationis, ante completum quartum sacrae theologiae annum, presbyteratu insigniri contingat.

10. Cum autem maiores scopuli initio vitae sacerdotalis occurrere soleant, caveant Superiores ne post ordinationem et completo iam studiorum curriculo, iuvenes sibi ipsi relinquantur, sed per aliquod tempus sub speciali cura eosdem habeant. Quod ut facilius fiat, illos in domibus ubi perfecta viget regularis observantia assignent, speciale tyrocinium, pro uniuscuiusque captu, subituros. Interim studia prosequantur et in eis iugem profectum edant ad normam sacri canonis, praecipientis ut « religiosi sacerdotes,... post absolutum studiorum curriculum, quotannis, saltem per quinquennium, a doctis gravibusque patribus examinentur in variis doctrinae sacrae disciplinis antea opportune designatis » (1) : de qua re, in quinquennali relatione Sacram hanc Congregationem edoctam teneant, simul rationem reddentes de causa motiva exemptionum, si quas ipsi dare censuerint.

11. Haec autem omnia officia Superiores faciliore negotio adimplebunt, si in personis, quibus iuvenum institutio committitur deligendis, speciales impenderint curas, ut nonnisi viri prudentes, caritate ac pietatis observantia praestantes ad id muneris advocaverint. Ipsi vero spiritus Magistri necnon scientiarum Professores, alumnis suis, iam ab unguiculis, exemplo disciplinae religiosae et virtutum sacerdotalium esse satagant, scientes nonnihil verba, plurimum vero exempla ad animos iuvenum informandos conferre (2).

(1) Can. 590.
(2) Can. 559 § 1; 588 §§ 1-2.

II

De scrutinio ante susceptionem ordinum peragendo

12. Quod, vi canonicae legislationis, ad ordinationem religiosorum attinet, Superiores maiores vel concedunt litteras dimissorias Episcopis ordinantibus (1), vel saltem alumnos ordinationi praesentant cum litteris testimonialibus (2). Hisce testimonialibus litteris Superior religiosus non solum alumnos esse de familia testatur, sed etiam de studiis peractis, deque aliis in iure requisitis fidem facit (3). Hinc liquet, gravissimam illam obligationem qua tenentur Episcopi efformandi, probandi ac seligendi proprios subditos saeculares qui sacros ordines recipere volunt, eamdem prorsus Superioribus religiosis incumbere, quorum est suis subditis ad sacros ordines accessum permittere. Et licet Episcopi valeant ad normam iuris (4) testimonio Superiorum non acquiescere ac per sese religiosum ordinandum examinare, non tamen ad hoc tenentur; sed, coram Deo ac Ecclesia, Superiorum bono testimonio assentiri possunt, atque in ipsos plenam respondendi obligationem circa candidatorum formationem et dignitatem refundere (5).

13. Cum res ita sapienter ordinatae sint, tanquam sibi iniuncta Superiores existimare debent gravissima Apostoli verba, tam saepe inculcata, quibus Episcopi de strictissima obligatione admonentur, candidatos semel atque iterum probandi, antequam eos ad sacros ordines admittant : *Manus cito nemini imposueris, neque communicaveris peccatis alienis* (6) : *et hi autem* (Diaconi) *probentur primum, et sic ministrent, nullum crimen habentes* (7). Priora verba commentans aiebat S. Ioannes Chrysostomus (8) : *Quid est* cito ? *Non post primam probationem, nec post secundam, vel tertiam; sed postquam saepius circumspexeris et accurate examinaveris.* Et Codex iuris canonici, Patrum Conciliorumque sententias perstringens, ait (9) : *Episcopus sacros*

(1) Can. 965 et 966 § 1.
(2) Can. 994 § 5.
(3) Can. 995 § 1.
(4) Can. 997 § 2.
(5) Can. 970, 995 § 2.
(6) *I Tim.*, V, 22.
(7) Ibid., III, 10.
(8) *Homil. XVI*, n. 1.
(9) Can. 973 § 3.

ordines nemini conferat, quin ex positivis argumentis certus sit de eius canonica idoneitate; secus non solum gravissime peccat, sed etiam periculo se committit alienis communicandi peccatis.

14. Quae cum ita sint, sequentia ab omnibus religionum et societatum clericalium moderatoribus deinceps erunt observanda. Novitii, ante professionem votorum temporalium, quae omnino praecedere debet promotionem ad tonsuram et ad ordines minores, Superiori petitionem scripto deferant, in qua expressis verbis testimonium ferant de sua ad statum religiosum et clericalem vocatione, simulque firmum propositum pandant perpetuo se militiae clericali, in statu regulari, mancipandi (1) : quae petitio et declaratio in archivo asserventur. Superiores vero quemquam ad ordines ascendere ne sinant, quamdiu de eiusdem moribus, pietate, modestia, castitate, ad statum clericalem propensione, in studiis ecclesiasticis profectu, necnon religiosa disciplina, sibi per accuratum scrutinium non constiterit (2). Ad quod certius obtinendum, testimonium exquirant Magistri spiritus aliorumque, quibus ob specialem cum alumnis frequentiam, horum vitam moresque pernoscere contigerit. Quae testimonia leviter ne recipiantur, sed sedulo ponderentur, habita ratione prudentiae, sinceritatis, iudicii maturitatis illa ferentium. De factis inquisitionibus deque scrutinii exitu, iustum condatur documentum in archivo asservandum. Denique, Superior ipse, vel per se, vel per alium scientia ac prudentia praeditum, sibique adolescentum fiduciae comparandae idoneum, hos interrogare curet, ut tandem aliquando certior reddatur, ipsos libere ac scienter ordines in statu religioso appetere.

15. Quod ad ordinum maiorum susceptionem attinet, meminisse Superiores religiosos oportet, eos alumnos suos minime posse ad eosdem promoveri sinere, antequam professionem sive perpetuam, sive solemnem emiserint (3). In Religionibus ubi perpetua vota non emittuntur, Superiores districte vetantur, alumnos ante triennium completum votorum temporariorum ad ordines sacros promovere : in Societatibus vero sine votis, — peracta, si adsit, perpetua seu definitiva cooptatione — ante triennium item completum a prima post novitiatum cooptatione in ipsam Societatem.

16. Antequam alumni ad subdiaconatum admittantur, novam Superiores inquisitionem de supradictis (4) instituere debent. Ad quod prae-

(1) Can. 973 § 1.
(2) Can. 973 § 1.
(3) Can. 964 §§ 3-4.
(4) N. 14.

standum documenta inquisitionis iam peractae in archivo servata iterum videant, et nova testimonia de moribus, deque spiritualibus qualitatibus cum antiquis comparent; ut probe noscant quomodo iuvenes a prima professione, tum in disciplina religiosa, tum in profectu in studiis clericalibus sese exhibuerint. Quibus demum peractis, si digni et idonei inventi fuerint, nullaque adsit ratio canonica cur ab ordine recipiendo arceantur, Superiores litteras dimissoriales seu testimoniales pro ordinatione ipsis concedere possunt; iis servatis quae in iure canonico propriisque constitutionibus statuuntur.

17. In omnibus vero Religionibus et Societatibus, Superiores antequam alumnos ad subdiaconatum praesentent, praeter inquisitionem supra praescriptam (n. 16), ab ipsis testificationem, intuitu subsecuturae, tempore suo, sacrae ordinationis, manu propria candidati subscriptam et iurisiurandi fide, coram Superiore, firmatam, exigere debent sequentis tenoris :

« Ego subsignatus *N. N.*, alumnus Ordinis vel Congregationis *N. N.*, cum petitionem Superioribus exhibuerim pro recipiendo subdiaconatus ordine, diligenter re perpensa coram Deo, iuramento interposito, testificor : 1. Nulla me coactione, seu vi, aut nullo impelli timore in recipiendo eodem sacro ordine, sed ipsum sponte exoptare, ac plena liberaque voluntate eumdem cum adnexis oneribus amplecti velle. — 2. Fateor mihi plene esse cognita cuncta onera ex eodem sacro ordine dimanantia, quae sponte amplector, ac Deo opitulante propono me toto vitae curriculo diligenter servare. — 3. Quae castitatis voto ac coelibatus lege praecipiuntur, clare me percipere testor, eaque integre servare usque ad extremum vitae, Deo adiuvante, firmiter statuo. — 4. Denique sincera fide spondeo iugiter me fore, ad normam sacrorum canonum, obsequentissime obtemperaturum iis omnibus quae mihi a Praepositis, iuxta Ecclesiae disciplinam, praecipientur, paratus virtutum exempla, tum opere, cum sermone, aliis praebere, adeo ut tanti officii susceptione retributionem a Deo promissam accipere merear. Sic testor ac iuro, super haec Sancta Dei Evangelia, quae manu mea tango.

... die... mensis ... anni... *N. N.* manu propria ».

18. Notandum, in Ordinibus votorum solemnium, praedictam testificationem, manu propria religiosi subscriptam et iurisiurandi fide firmatam, emissioni votorum solemnium praemitti debere.

19. In dimissoriis litteris pro alumnorum ordinationibus, iuxta prae-

scripta Codicis iuris canonici, concedendis, necnon in testimonialibus litteris, Superiores de his omnibus, onerata eorum conscientia, Episcopo ordinanti testentur; cui tamen liberum sit pro lubitu interrogationes etiam privatim alumnis ordinandis facere.

20. Licet pro diaconatus et presbyteratus ordine opus non sit informationes adeo amplas atque nova requirere testimonia, advigilent tamen Superiores et videant utrum, in intervallo ab unius et alterius ordinis sacri collatione, nova acciderint, quae vel patefaciant dubiam ad sacerdotium vocationem, vel nullam prorsus commonstrent. Hoc in casu, perscrutatione perquam diligenter peracta, adhibitoque virorum prudentum consilio, novi ordinis susceptionem penitus interdicant, remque ad hanc Sacram Congregationem referant, a qua, pro singulis casibus, quod opportunius in Domino visum fuerit, decernetur.

21. Haec omnia Ssmus Dominus Noster Pius divina Providentia Pp. XI in audientia diei 1ae mensis Decembris anni 1931, audita relatione ab infrascripto Card. Praefecto Sacrae Congregationis peracta, rata habere et confirmare dignatus est, mandans praeterea ut praesens instructio omnibus Supremis Religionum et Societatum clericalium Moderatoribus notificetur, ab ipsis adamussim observanda, praecipiens etiam ut sub initio cuiuslibet anni religiosis clericis perlegatur, deque hisce praescriptionibus fideliter adimpletis Superiores in quinquennalibus relationibus Sacram hanc Congregationem edoceant.

Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romae, ex Secretaria Sacrae Congregationis de Religiosis, die, mense et anno, ut supra.

Fr. A. H. M. Card. Lépicier, o. s. m., *Praefectus*.

V. La Puma, *Secretarius*.

La présente instruction adapte et étend à tous les Instituts religieux de clercs les dispositions prises par la Sacrée Congrégation des Sacrements au sujet des ordinations des clercs séculiers (1). Après un préambule où le Saint Père répète les éloges adressés plusieurs fois par Lui à l'état religieux, elle comprend deux parties : la première inculque les principes dont les Supérieurs doivent s'inspirer dans l'admission et la formation des futurs clercs; la seconde formule assez brièvement les moyens à employer pour s'assurer des aptitudes et de la libre volonté des candidats aux ordres sacrés.

(1) Cf *N. R. Th.*, 1931, p. 529.

Nous n'avons pas à répéter ici ce que nous avons dit dans notre commentaire sur l'Instruction de la Sacrée Congrégation des Sacrements (1). Il suffira d'attirer l'attention sur ce qui est particulier à la formation des religieux-clercs et à leur admission aux saints ordres.

1. Sauf « raison grave », on ne doit admettre au noviciat que des jeunes gens ayant achevé leurs études d'humanité. Ceux qui n'auraient pas reçu cette formation devraient compléter leurs études avant de commencer leur cours de philosophie.

Pas plus que le Code (can. 589), cette prescription n'impose le cours *régulier* des études gréco-latines, d'après le programme officiel ou celui des collèges libres. Surtout dans les cas de vocation tardive, la connaissance des langues et littératures anciennes peut être acquise en moins d'années que n'en exigent les études régulières. Ceci soit dit uniquement pour fixer les limites d'une obligation *positive* et nullement pour approuver l'étude hâtive et la connaissance insuffisante des langues grecque et latine et des principales sciences, sans lesquelles l'étude sérieuse de la philosophie et de la théologie n'est guère possible.

2. Tout candidat à la vie religieuse ne possède pas nécessairement et à un degré suffisant les éléments d'une vocation sacerdotale. Celle-ci suppose, surtout de nos jours, des qualités intellectuelles et morales, sans lesquelles on pourrait encore être un excellent religieux. Il arrive que des Supérieurs, plus soucieux du maintien de leurs œuvres que du mérite des sujets qu'ils y emploient, oublient cette vérité d'expérience. L'Instruction la leur rappelle (n. 6).

3. Peut-être a-t-on autrefois trop négligé les exercices indispensables au développement physique des jeunes religieux. Nous disons « peut-être ». Car des exercices spéciaux et systématisés n'étaient pas toujours nécessaires à des candidats au système nerveux plus solide et l'on y suppléait parfois par l'entraînement méthodique à une vie plus austère et plus conforme aux exigences de la nature. Aujourd'hui la pratique de la gymnastique et des sports court risque d'enlever à certains étudiants religieux le sens de la dignité, de la réserve, de la modestie qui conviennent au prêtre. En Belgique et en France, nous ne sommes guère exposés à attribuer dans les scolasticats au développement des muscles une importance supérieure à celle de la formation intellectuelle. Mais il ne serait pas impossible de rencontrer dans le monde l'un ou l'autre séminaire ou scolasticat ou le luxe des instal-

(1) Cf *N. R. Th.*, 1931, pp. 539-545.

lations de jeux et de sport contrastent singulièrement avec le dénuement de la bibliothèque.

4. La Sacrée Congrégation veut qu'on interdise aux étudiants, même déjà ordonnés prêtres, les voyages non motivés par une raison « juste et grave ». Il y a là, dit-elle, pour les Supérieurs un grave devoir de conscience.

Pourquoi cette défense? Parce qu'une formation soignée ne saurait être réalisée si l'on permet la dissipation, si l'on autorise les jeunes religieux à circuler facilement d'une maison à l'autre dans l'Institut, ou à faire des séjours prolongés (commorari) en famille (n. 9).

La Sacrée Congrégation ne suppose évidemment pas que les religieux étudiants circulent de couvent en couvent ou font des séjours prolongés en famille pendant le trimestre! Elle vise donc surtout le temps des vacances et des visites dans les maisons de l'Institut, ou des retours en famille, même peu prolongés, mais non suffisamment motivés, pendant la période des cours. A son avis, pendant la période de formation, il importe que les jeunes religieux restent constamment (*constanter permaneant*) dans leur maison d'études et s'y appliquent tout entiers (*assidue incumbant*) à la piété et à l'étude. L'Instruction n'interdit pas les retours en famille usités dans certains Instituts religieux ; ils sont d'ailleurs déjà très limités par le can. 606, § 2. Il semble pourtant que le Saint-Siège y soit moins favorable encore pendant la période de formation.

Il arrive fréquemment de nos jours que de jeunes religieux soient envoyés dans des scolasticats d'autres provinces ou de pays étrangers. Outre l'avantage d'apprendre ainsi une ou plusieurs langues et de se développer intellectuellement et moralement au contact de confrères très différents par le tempérament, les idées et la formation, ils peuvent y trouver l'occasion de connaître des institutions, des œuvres, des méthodes dont l'adaptation dans leur patrie présenterait de grands avantages. Les Supérieurs peuvent évidemment, à l'occasion de ce séjour à l'étranger, surtout à la fin des études, autoriser un ou plusieurs voyages, destinés à en accroître le bénéfice.

Un voyage limité à des buts précis, soigneusement préparé et réalisé quand on possède suffisamment la langue du pays, n'est pas une vaine distraction; il élargit l'esprit, fournit d'utiles connaissances, guérit d'un nationalisme étroit, favorise des initiatives et des relations fécondes. Aux Supérieurs de veiller à ce que les voyages de leurs jeunes clercs

et prêtres puissent se faire dans ces conditions et sans nuire à leurs études essentielles et à leur esprit religieux.

5. La Sacrée Congrégation insiste sur la nécessité d'une transition entre la période de pure formation et la liberté parfois très grande de la vie de ministère sacerdotal (n. 10). Elle veut que, pendant quelques années après l'achèvement de la théologie, les Supérieurs veillent avec un soin très particulier sur les jeunes prêtres, les placent dans des maisons où la discipline religieuse est pleinement en vigueur et leur assurent comme un nouvel apprentissage de la vie qu'ils mèneront dans la suite.

On ne peut douter que la dernière partie de cette prescription ne s'inspire de « la troisième année de probation » établie dans la Compagnie de Jésus. On sait que ses jeunes prêtres, après leurs études et avant d'être entièrement appliqués au saint ministère, doivent consacrer dix mois, sous la direction d'un Maître expérimenté, au renouvellement et à l'approfondissement de leur vie intérieure. C'est un temps de prière, d'étude systématique des principes de la vie ascétique et mystique et des obligations spéciales de l'Institut; un temps aussi de courts et laborieux ministères après lesquels le jeune prêtre vient se retremper dans le recueillement et dans des pratiques très simples d'humilité et de patience.

L'Instruction n'ordonne pas d'*organiser* cette probation en y appliquant entièrement les nouveaux prêtres dans une maison spéciale. Mais elle veut que les Supérieurs en procurent le bienfait aux divers religieux, selon leurs capacités individuelles, dans les maisons particulièrement régulières où ils auront été placés. Rappelant l'obligation des examens à subir pendant au moins cinq années après la théologie (can. 590), elle ordonne que les Supérieurs mentionnent dans leur rapport quinquennal (can. 510) l'observance de ce précepte et les motifs des exceptions qu'ils auraient accordées (n. 14).

6. De même que le séminariste doit, deux mois avant la réception de la tonsure, déclarer par écrit qu'il demande librement et spontanément à entrer dans les Ordres, ainsi les novices devront-ils, avant la première profession, témoigner qu'ils se croient appelés à la vie religieuse et cléricale et manifester leur ferme résolution de se consacrer pour toujours à cette sainte milice dans l'état religieux (n. 14).

Avant de les admettre, les Supérieurs feront une enquête analogue à

celle que la Sacrée Congrégation des Sacrements impose à l'Évêque.

Quelques-uns s'étonneront de voir le Directeur spirituel (*Magister spiritus*) figurer parmi les témoins à interroger. Mais il ne faut pas oublier qu'il n'est pas nécessairement le confesseur de ses disciples. Car il ne peut être question d'interroger celui à qui le novice confie les secrets de sa conscience.

7. Il n'est pas sans intérêt de comparer la formule que doit jurer et signer le religieux soit avant la profession solennelle, soit avant le sous-diaconat (s'il n'émet que des vœux simples), avec celle qu'on impose aux séminaristes avant le sous-diaconat. Les deux textes sont, en grande partie, littéralement identiques. Mais, dans la nouvelle formule, on a supprimé les mots : « *cum experiar ac sentiam a Deo me esse revera vocatum* ». On se rappelle que cette formule demandait quelque explication (1). Aurait-on jugé qu'elle pourrait inquiéter certains aspirants aux Ordres sacrés ? De même le religieux ne doit pas déclarer qu'il gardera toujours avec joie (*libenter*) la loi de la chasteté; on lui demande seulement d'y être pleinement fidèle. Même un détail comme le rite du serment a subi un léger changement. La formule des séminaristes dit : « *haec... Evangelia, quae manibus meis tango* », celle des religieux, en cela probablement plus conforme au rite ordinaire : « *quae manu mea tango* ».

8. Cette Instruction est rendue obligatoire dans *tous* les Instituts religieux de clercs : Ordres, Congrégations et Sociétés imitant la vie religieuse.

De plus, elle devra être lue en entier chaque année devant les religieux clercs. C'est, pensons-nous, depuis 1918 la première application du can. 509, § 2, 1° ordonnant aux Supérieurs locaux de faire lire devant les religieux les décrets du Saint-Siège dont il prescrit la lecture publique. J. CREUSEN, S. I.

S. PÉNITENCERIE

Indulgences pour la visite de l'image de Notre-Dame de Guadeloupe (Décret du 16 février 1932. — *A. A. S.*, XXIV, 1932, p. 129).

Par décret du 16 février 1932, la S. Pénitencerie promulgue de

(1) Cf *N. R. Th.*, 1931, p. 543.

nouvelles indulgences accordées à quiconque visite l'image de Notre-Dame de Guadeloupe dans une église ou un oratoire public. On peut gagner par cette visite : 1° une indulgence de 300 jours, une fois chaque jour de l'année; 2° sept ans et sept quarantaines, le 12 de chaque mois. Il semble bien que le 12, ces deux indulgences ne s'ajoutent pas; 3° une indulgence plénière (moyennant la confession, la communion, des prières aux intentions du Souverain-Pontife) en la fête de la Maternité de la Sainte Vierge, le dernier dimanche après la Pentecôte et le 12 décembre.

Le gain de cette indulgence plénière ne nous paraît pas supprimer ces jours-là l'indulgence partielle. J. C.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Causes jugées en 1931 (*A. A. S.*, XXIV, 1932, p. 84 ss. Ajoutez la correction des *A. A. S.*, 1932, p. 130, en note).

Le rapport du Tribunal de la Rote pour 1931 fournit le dispositif de la sentence définitive de soixante-deux causes; ensuite l'indication de vingt-cinq procès abandonnés, terminés par arbitrage, etc.

La première partie est particulièrement instructive. On y constate que sur 56 procès en nullité de mariage, 23 sentences affirmatives ont été rendues, la plupart pour défaut de liberté dans le consentement. Les autres vices du consentement allégués (condition, exclusion d'un élément essentiel) ont rarement été admis.

Dans 27 procès, un défenseur a été fourni à titre gratuit. Cette proportion (43 %) montre que les pauvres peuvent espérer, comme les riches, voir examiner leurs causes en Cour de Rome.

J. C.

Bibliographie

THÉOLOGIE HISTORIQUE

O. Bardenhewer. *Geschichte der altkirchlichen Literatur.* V Band Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluss des ältesten armenischen Schrifttums. Fribourg e. B., Herder, 1932, (24 × 15 cm.), XII-424 p. Prix : 9 Mk.

L'on doit féliciter et admirer le vaillant octogénaire qui est parvenu, en dépit de tous les obstacles qui l'arrêtent depuis dix ans, à compléter par un cinquième et dernier volume impatiemment attendu sa magistrale histoire de l'ancienne littérature chrétienne commencée il y a trente ans. Ce volume, presque aussi étendu que les précédents, embrasse toute la période finale de l'ère patristique qui comprend, avec quelques noms de valeur comme Grégoire le Grand, Isidore, Maxime, Jean de Damas, une série d'auteurs secondaires et tout un ensemble d'œuvres et de recueils anonymes, de résumés, de collections d'extraits, etc., qui seront longtemps encore matière à recherches et à sondages. En Orient, Bardenhewer clôt cette ère avec l'œuvre de Jean Damascène, c'est-à-dire vers le milieu du VIII^e^ siècle, tandis qu'en Occident il s'arrête à Isidore de Séville. La division du volume place en première ligne la littérature grecque et suit dans cette partie les divers genres littéraires, c'est-à-dire la dogmatique et la polémique, la morale et l'ascétisme, l'exégèse, l'histoire ecclésiastique et l'hagiographie, l'éloquence, la poésie. Une seconde partie (p. 177) est consacrée à la littérature arménienne, la seule des littératures orientales qui ne soit pas représentée alors par des hérétiques. On regrettera cependant que l'abondante production des hérétiques, celle des monophysites principalement, ne soit décrite que dans quelques pages d'introduction. La troisième partie (p. 220) comprend la littérature latine et prend pour principe de division la répartition géographique des auteurs : les italiens, les africains, les gaulois, les espagnols. Il est inutile de s'étendre ici sur les mérites de ce cinquième volume où nous trouvons la même large information, la même exactitude d'appréciation, la même plénitude des exposés d'ensemble, sobres mais substantiels, la même pondération de jugement que dans les volumes précédents. Une conclusion d'ensemble ou un coup d'œil rétrospectif sur tout le développement de cette littérature, dont Bardenhewer connaît les moindres recoins, eût dignement couronné l'œuvre. Les éloges que mérite un si beau travail ne seront pas diminués, croyons-nous, par deux ou trois remarques de détail. L'auteur consacre à l'immense littérature des florilèges et des chaînes quelques paragraphes épars qui donnent une place, entre autres, à Grégoire d'Agrigente (p. 105), et font passer Œcumenius de Trikka du X^e^ au VII^e^ siècle (p. 99-100); mais on aurait voulu voir grouper ces pièces dans un chapitre spécial, plus développé et plus détaillé, car ces florilèges dogmatiques et ces chaînes exégétiques rivalisent de promesses avec les versions orientales pour l'enrichissement de nos textes patristiques. Quant aux chaînes, l'auteur n'a pas tenu compte du travail de

M. Devreesse, paru il y a quatre ans, et s'en tient trop aux résultats de Karo et Lietzmann. Nous laissons aux spécialistes l'appréciation détaillée de la partie arménienne, où nous avons cherché en vain la mention du *Sceau de la Foi*, publié en 1914. Sur le *Liber Pontificalis* et la recension de Tortosa, l'on ne cite qu'une seule des études de J. M. March; les traductions latines, fragmentaires, de saint Maxime le Confesseur et les extraits de saint Grégoire le Grand par Paterius et d'autres auraient pu être mentionnées; telle ou telle pièce latine en cours de publication actuellement n'a pu être connue à temps par l'auteur. Dans son ensemble, œuvre indispensable à tous les travailleurs, qui se classe parmi les plus précieux ouvrages dont puisse être fière la science catholique. J. DE GHELLINCK, S. I.

G. Rauschen. *Patrologie.* Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt. Zehnte und elfte Auflage neubearbeitet von B. Altaner. Fribourg H. e. B., Herder, 1931, (24×15 cm.), XX-444 p. Prix : 10 Mk.

Cette nouvelle édition de Rauschen, qui ne s'intitule plus *Grundriss der Patrologie*, a substitué au format et aux petits caractères parfaitement appropriés de la précédente, un format et un caractère typographique de plus grande dimension. On peut le regretter, car le petit *Grundriss*, beaucoup plus maniable que la *Patrologie*, était d'une consultation extraordinairement commode; mais ce sont là simples détails de forme et affaire d'éditeur plutôt que d'auteur. Comparée aux premières éditions, l'œuvre de M. Altaner marque un progrès énorme; sur l'édition de 1926, le progrès est considérable aussi. Le remaniement du travail de Wittig porte d'abord sur la mise au point de la bibliographie et la suppression de la littérature ancienne : avantage de brièveté, désavantage pour l'information complète; par contre, des publications parues depuis 1925, plus de 1.800 sont entrées dans les notices bibliographiques et au total on peut enregistrer un enrichissement de 2.300 mentions inconnues à l'édition précédente. Un remaniement d'un autre genre porte sur divers articles; signalons ceux sur le symbole, sur quelques apocryphes, sur Amphiloque, sur la primauté pontificale, sur la pénitence. Un troisième genre de progrès se manifeste dans la guerre aux nombreuses fautes d'impression et inexactitudes de détails que, malgré ses mérites, avait conservées ou inaugurées l'édition de Wittig ; de fait, A. en a éliminé pas mal ; mais on s'étonne d'en rencontrer encore un certain nombre. Ainsi p. 177, la *Demonstratio* d'Eusèbe est encore une fois confondue avec sa *Preparatio;* p. 232, il faudrait dire que Grégoire de Nazianze n'emploie le mot *périchorèse* qu'à propos de l'Incarnation; p. 355, la notice sur les œuvres de Fauste de Riez est aussi incomplète qu'auparavant; p. 52, le paragraphe sur les hymnes anciennes pourrait être plus étoffé; p. 174, on ne nous dit rien du prétendu synode d'Antioche et du rôle joué par Eusèbe; p. 227, affirmation un peu absolue, qui aurait dû être modifiée par la mention des lettres; p. 14, la bibliographie synthétique du début, très utile innovation de Wittig, avantageusement développée par A., mentionne un travail sur la dialectique stoïcienne chez les Pères du IVe siècle, mais en oublie un autre beaucoup plus ample, de la même année et du même auteur, sur la dialectique d'Aristote; les travailleurs s'attendaient à trouver des renseigne-

ments plus développés pour s'orienter dans la littérature des *Chaînes* et des *Florilèges*. Inutile d'allonger cette liste, qui facilitera les améliorations souhaitées par A. pour la prochaine édition de ce bon manuel. J. DE GHELLINCK, S. I.

Jul. Dzerowyč. *Catechetica.* Opera gr.-cath. Academiae theologicae. Leopoli, Graec-cath. Acad. theol., 184 p. Prix : 1 Doll.

Jar. Lewickyj. *De exordiis praedicationis Ucrainorum.* Opera gr.-cath. Academiae theologicae. Leopoli, Graec-cath. Acad. theol., 194 p.

Laba Bas. *Patrologia.* Opera graec-cath. Academiae theologicae. Leopoli, 164 p.

Ces trois ouvrages forment les 7e, 8e et 9e volumes de la collection publiée par l'académie théologique ukrainienne à Lviv.

« Catechetica » n'est qu'un manuel destiné aux séminaristes, une refonte des cours que l'auteur a donnés à l'université pendant plusieurs années, un simple et judicieux résumé des travaux plus importants et de la propre expérience. Il rendra de bons services.

Le second ouvrage est un recueil de textes de sermons ukrainiens aux XIe et XIIe siècles, avec une introduction historique et littéraire.

« La Patrologie » — aussi un manuel — nous présente dans ce volume la période anténicéenne. Bien fait, il nous fait espérer les volumes suivants. Sobre et concis, il gagnerait en valeur par un plus large usage de caractères gras et de la cursive. Bronislas BOJULKA, S. I.

S. Tromp, S. I. *De Spiritu Sancto Anima Corporis Mystici.*
C. Boyer, S. I. *Divini Augustini de Correptione et Gratia.* Textus et Documenta. Series theologica, nos I et II. Rome, Université Grégorienne, 1932, (22 × 14 cm.), 64-64 pp. Prix : 4-4 lires.

La nouvelle collection qu'entreprend l'Université Grégorienne est destinée surtout aux exercices de théologie et de philosophie que prescrit la récente ordination sur les études. Mais en plus, faut-il ajouter, bien des membres du clergé seront heureux d'y trouver, facilement accessibles, des documents sur des sujets de première importance.

Les deux volumes déjà parus sont caractéristiques en ce sens. Le premier contient une cinquantaine de textes relatifs au rôle du Saint-Esprit dans le corps mystique. Ils sont extraits d'Ignace d'Antioche, d'Irénée, de Clément et d'Origène, de Basile et des deux Grégoire, de Didyme l'Aveugle, de Chrysostome et de Cyrille d'Alexandrie; rien d'Athanase. Quelques notes, indiquant des rapprochements à faire, des variantes intéressantes pour la doctrine, ou donnant de rapides explications. Les passages sont tellement choisis qu'ils parlent d'eux-mêmes à qui les médite. Que de belles choses on pourra y puiser, sur l'inhabitation du Verbe et de l'Esprit dans les âmes, sur l'unité entre l'Eglise visible et l'Eglise corps du Christ, sur l'union hypostatique qui se continue en quelque manière dans le corps mystique, sur l'action de l'Esprit-Saint dans la vie et dans la prière chrétienne, sur la façon dont l'Église, assistée par l'Esprit, a formulé de mieux en mieux ses dogmes.

L'autre volume contient un traité sur la grâce, tout bref, mais dont saint Augustin disait lui-même qu'il n'avait jamais écrit sur le don de la persé-

vérance finale « tam expresse atque evidenter ». On le trouvera ici selon l'édition des Bénédictins; (le corpus de Vienne ne le comprend pas encore), mais bien plus facile à se procurer que les volumes de Muguet ou de Migne.

Qu'il serait désirable que de telles publications inspirent aux prêtres le désir d'étudier la théologie chez ceux-là que Dieu, dans son Eglise, a établi « les Pères ». É. MERSCH, s. I.

P. de Labriolle. *Choix d'écrits spirituels de saint Augustin.* Bibliothèque patristique de Spiritualité. Paris, Gabalda et Fils, 1932, (17 × 11 cm.), 190 p. Prix : 8 frs.

G. Bardy. *Origène : De la Prière. Exhortation au martyre.* Même collection, 1932, (17 × 11 cm.), 288 p. Prix : 12 frs.

D. Gorce. *Lettres spirituelles de saint Jérôme. I. La doctrine spirituelle.* Même collection, 1932, (17 × 11 cm.), 224 p. Prix : 10 frs.

J. Farges. *Méthode d'Olympe. Le Banquet des dix vierges.* Même collection, 1932, (17 × 11 cm.), 206 p. Prix : 9 frs.

La Bibliothèque patristique de spiritualité inaugure ses publications par quatre petits volumes, dont deux nous présentent des maîtres de la littérature patristique occidentale, saint Augustin et saint Jérôme, les deux autres nous donnent Origène et Méthode d'Olympe : excellente entreprise qui rend abordables à tous les lecteurs les trésors spirituels contenus dans les œuvres des Pères et attire par le fait même l'attention des spécialistes sur certains traits de la production patristique trop peu étudiés jusqu'à nos jours. Les écrits spirituels de saint Augustin s'ouvrent par une étude de la psychologie d'Augustin où l'auteur, Pierre de Labriolle, a mis toute son âme. Une introduction assez développée se trouve au début du volume sur saint Jérôme. L'introduction des deux autres est plus succincte, celle de Méthode surtout, ou se trouve répartie en divers endroits. N'y aurait-il pas eu lieu à un peu plus d'uniformité ? De Méthode, on nous traduit le *Banquet des dix vierges*, qui contient de fort belles pages à côté de quelques longueurs; d'Origène, les deux traités de *la prière* et de *l'exhortation au martyre*. Pour saint Jérôme, le choix est plus vaste : un premier volume a détaché dans le dossier des lettres, dont s'est alimenté tout le moyen âge, celles qui établissent la doctrine spirituelle de saint Jérôme; ce sont les lettres 22, 51, 53, 54, 58, 107, 130; celles qui concernent la mise en pratique viendront ensuite; on ne peut qu'approuver cette répartition; on aurait pu ajouter que Démétriade, à qui est adressée la lettre 130, avait été aussi la correspondante de Pélage; une étude comparative des deux lettres serait intéressante. Pour plusieurs passages des lettres de saint Jérôme, M. Gorce se contente d'un résumé. De saint Augustin, nous trouvons la traduction de deux œuvres, le *De Cura pro mortuis* et la *Regula;* puis on nous donne quelques lettres spirituelles (lettres 3, 10, 26, 95, 123 et 220); enfin, pour finir, une trentaine de pensées et de maximes. Il va de soi que ces choix pourraient s'étendre encore et que M. de Labriolle, qui connaît si bien saint Augustin, n'aura pas de peine à le faire. Nous regrettons que les pensées et maximes ne s'accompagnent d'aucune référence; ces perles ne peuvent que gagner à être enchâssées dans leur écrin. En résumé, bonne collection qui, sans doute, ne cessera de s'enrichir au plus grand bien des lecteurs. J. DE GHELLINCK, s. I.

A. Souter. *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul : Pseudo-Jerome Interpolations.* Texts and Studies. Vol. IX, n° 3. Londres, Cambridge University Press, 1931, (23 × 15 cm.), XVI-80 p. Prix : 7,6 sh.

Ce livre couronne le travail de toute une vie à peu près; en tout cas il est le fruit de 28 ans de recherches, puisque l'année 1904 en voyait déjà publier les premiers résultats. Non content d'avoir retrouvé et édité le texte original des « *Expositiones* » de Pélage sur les épîtres de saint Paul, que nous avons ailleurs présenté au public, le sympathique et savant professeur d'Aberdeen a voulu donner aussi une édition critique de ce qu'on appelle habituellement les interpolations du pseudo-Jérôme. Car, par une singulière ironie de l'histoire, le texte de Pélage, bourré d'interpolations multiples, nous a été transmis dans un commentaire qui a traversé tout le moyen âge sous pavillon étranger, couvert des noms les plus illustres de la patristique latine. Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans la discussion technique des principes délicats qui ont présidé au travail de S. Disons seulement qu'il n'a conservé que les notes qui lui paraissaient d'origine ancienne et rejeté tout le reste comme du ballast. Nous croyons volontiers que le malheur des temps l'a empêché de donner à son œuvre l'ampleur projetée jadis, car au lieu des diverses familles du texte interpolé, il s'est borné aux notes qui, sans être de Pélage lui-même, sont de marque pélagienne, même le prologue de l'épître aux Corinthiens, tandis que le prologue général est une fraude pseudépigraphique. Quelques passages comme Rom. V, 12, etc., intéresseront spécialement les théologiens, qui tous seront reconnaissants à M. S. de nous avoir rendu des textes si importants dans l'histoire de la pensée chrétienne et de l'élaboration de la doctrine de la grâce. Pourquoi ne pas avoir un peu plus développé les données de l'introduction de cette troisième partie, énigmatiques, même pour les sigles, à tous ceux qui n'ont pas sous les yeux les introductions des volumes de 1922 et de 1925?

J. DE GHELLINCK, S. I.

J. Reviron. *Les idées politico-religieuses d'un Évêque du IX^e siècle. Jonas d'Orléans et son « De institutione regia ».* (Coll. : L'Église et l'État au moyen-âge. H. X. Arquillière, I). Paris, Vrin, 1930, (23 × 14 cm.), 200 p. Prix : 35 frs.

N. Jung. *Un Franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle. Alvaro Pelayo.* Même collection, III 1931, (25 × 17 cm.), 248 p. Prix : 25 frs.

L'étude des doctrines politiques a attiré beaucoup l'attention des historiens, des théologiens et des juristes depuis une vingtaine d'années. La collection *Église et État au M. A.*, sous la direction de M. Arquillière, nous donne à peu d'intervalle deux ouvrages intéressants, — pourquoi ne pas en avoir uniformisé davantage le format et la disposition interne? — l'un sur l'évêque Jonas d'Orléans, qui joue un rôle d'éducateur ecclésiastique et politique à l'époque carolingienne, l'autre sur le franciscain Alvaro Pelayo, dont l'influence se place au moment du pontificat d'Avignon. Le premier est avant tout une édition savante d'un texte, avec les études d'ordre littéraire qui l'encadrent, les notes critiques des variantes et des sources, et un chapitre d'une quarantaine de pages

sur les idées politico-religieuses de son auteur. L'annotation pouvait être mieux disposée typographiquement. Cet aquitain, qui a vu l'Espagne et remplace l'espagnol Théodulphe à Orléans en 818, écrit son traité vers 830-831, peu de temps après le concile de Paris dont les actes sont supposés dans le *De Institutione regia;* l'auteur pouvait être plus affirmatif à ce sujet. Sa doctrine, exposée trop exclusivement peut-être d'après cette seule œuvre, montre que Jonas n'est pas un constructeur ni un théoricien; il fait, comme évêque, œuvre de pastorale pratique dans le sens de l'augustinisme politique, et s'inspire beaucoup des textes scripturaires ou patristiques. Le second fascicule est surtout une étude doctrinale (p. 67-230), de réelle valeur elle aussi, que précède une introduction générale bio-bibliographique (p. 7-66); le franciscain Pelayo, un des grands noms parmi les théologiens de la suprématie pontificale, après Jacques de Viterbe et Augustin Trionfo, à la plume ferme, acérée, sans pitié, revit vraiment dans ces pages. Son célèbre *De Statu et planctu Ecclesiae*, composé avec diverses retouches et additions entre 1332 et 1340, est l'objet d'une analyse minutieuse et très consciencieuse. Faudrait-il aller aussi loin que l'auteur de cette étude, en minimisant le progrès des idées entre Grégoire VII et les enseignements du XIV^e^ siècle ? Nous ne le pensons pas; sa critique de la conception de M. Rivière ne nous semble pas justifiée. Il rapproche beaucoup aussi, trop sans doute, Pelayo et Jean de Paris; ce n'est pas le même genre de *via media* que proposent ces deux auteurs, et l'épanouissement de l'idée théocratique place Pelayo bien près de ses prédécesseurs augustiniens, malgré l'idée du droit naturel de l'État qui s'insinue à côté de la théorie théocratique. Ajoutons quelques manques de précision dans les données bibliographiques finales et dans l'indication des sources : quelques auteurs franciscains, Guillaume Durand et la bulle *Unam Sanctam*, pouvaient venir à point. En résumé, bons travaux qui font bien augurer de cette collection du savant professeur de Paris.

J. DE GHELLINCK, S. I.

P. G. Meersseman, O. P. *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, O. P.* Bruges, Beyaert, 1931, (26 × 20 cm.), XIV-174 p. Prix : 50 frs.

L'élévation de saint Albert le Grand au rang de Docteur de l'Église avait suscité bon nombre de travaux sur l'histoire de ses ouvrages et l'examen de leurs titres à l'authenticité. Le P. Meersseman, membre du collège historique O. P. de Sainte-Sabine, s'est donné comme tâche de présenter une vue synthétique de l'œuvre complète du docteur encyclopédique, en s'aidant des meilleures recherches monographiques parues jusqu'à ce jour. Toutefois, et nous le regrettons, il s'est refusé à entrer dans les questions chronologiques qui sont loin d'être résolues avec précision pour une partie notable de la production albertine : rien que pour l'ensemble des œuvres philosophiques, l'écart entre les deux solutions en présence couvre un intervalle de quatorze ans. L'auteur a pris pour principe de division l'ordre systématique. Le schéma des pp. XII-XIV et qui, la pagination en moins, tient lieu de table analytique, place en avant le *Corpus philosophicum* avec une trentaine de numéros, puis les ouvrages théologiques tout aussi nombreux, enfin une troisième section donne des *varia, dubia, spuria, etc.*, avec une douzaine au moins d'ouvrages : division un peu déconcertante par endroits, car divers ouvrages, comme la *Biblia Mariana* et le

De Laudibus B. M. V., ne viennent pas dans cette dernière section malgré les grosses suspicions expressément mentionnées, p. 119-120. Les sigles ne manquent pas, mais on peut s'y retrouver; d'excellentes tables finales, intelligemment disposées et présentées, facilitent beaucoup les recherches dans ce consciencieux et très utile répertoire, qui ne demande plus qu'à être complété par une introduction historique. J. DE GHELLINCK, S. I.

A. Deneffe, S. I. *Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia, O. F. M., quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae.* Opuscula et textus. Series scholastica edita a M. Grabmann et Fr. Pelster, S. I. Münster, Aschendorff, 1930, (19 × 13 cm.), 60 p. Prix : 1.20 Mk.

Le neuvième fascicule de cette série dont la Revue a déjà fait l'éloge (t. 53, 1926, p. 685), nous donne des pièces inédites sur l'Assomption corporelle de la Vierge Marie. Elles sont dues à Gautier ou Walter de Château-Thierry, chancelier de l'Université de Paris, mort en 1249, et au franciscain Barthélemy de Bologne, professeur à Paris, puis à Bologne, mort après 1294. Le texte établi avec soin d'après quelques manuscrits bien choisis, les prolégomènes exacts et concis, l'annotation sobre et judicieuse font de ce fascicule le digne successeur des précédents. Si l'on peut se montrer sceptique à propos de la valeur de quelques arguments employés, comme celui tiré du Digeste (p. 20), on doit reconnaître que l'intérêt de la question grandit en raison même des hésitations qui se faisaient jour au XII^e^ et au XIII^e^ siècles. P. 28, n. 2, à propos du célèbre *Cogitisme*... du pseudo-Jérôme, on aurait dû renvoyer aussi à dom Morin, *Études, textes et découvertes*, 1914, p. 488 et 494. J. DE GHELLINCK, S. I.

S. Bonaventure. *Prolegomena ad sacram Theologiam ex operibus eius collecta*, Edidit THADDAEUS SOIRON, O. F. M. (*Florilegium Patristicum*, fasc. XXX). Bonn, Hanstein, 1932, (23 × 16 cm.), 32 p. Prix : 1,40 Mk.

Ce trentième fascicule d'une collection que la Revue a déjà souvent recommandée à ses lecteurs comprend ce que l'auteur, le P. Soiron, appelle les prolégomènes de saint Bonaventure à l'étude de la théologie. Il a puisé dans les œuvres du docteur séraphique un certain nombre de textes répartis en sept classes : la matière, l'origine, la méthode, la fin de la théologie, sa place comme science, ses relations avec la philosophie, les dispositions requises pour son étude. Choix intéressant et judicieux, utile pour l'intelligence des positions théologiques et de leurs conceptions au XIII^e^ siècle, surtout si, dans d'autres fascicules, on donne le moyen de les comparer aux principes des autres écoles contemporaines. A ce point de vue, la question de la caractéristique scientifique de la théologie peut être de réelle fécondité. J. DE GHELLINCK, S. I.

M. Schmaus. *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II Teil : Die Trinitarischen Lehrdifferenzen.* Beiträge zur Gesch. der Phil. u. Theol. des M. A. herausg. von M. Grabmann. Band XXIX. Münster, Aschendorff, 1930, (24 × 16 cm.), XXVIII-666 et 336 p. Prix : 45,50 Mk.

Le jeune et savant professeur de Prague, qui s'est préparé à l'étude des traités trinitaires de la scolastique par un travail sur l'interprétation psycholo-

gique de saint Augustin (voir cette Revue, 1929, t. LVI, p. 80), nous donne cette fois un gros volume sur les différences de l'enseignement trinitaire thomiste et scotiste, telles que les présente Thomas Anglicus, autrement dit Thomas de Sutton : gros volume, disions-nous, qui donne plus que ne promet son titre et qui est lui-même divisé en deux sections, l'exposé théorique (660 p.) et les textes (334 p.), le tout n'étant encore que la seconde partie de l'œuvre d'ensemble. En fait, le texte et les notes remontent jusqu'en plein XII[e] siècle dans l'exposé trinitaire. Remercions l'auteur de cette abondance qui nous apprend beaucoup de choses, encore que la lecture de son immense répertoire, chargé de notes et de citations, fruit de recherches considérables, soit assez laborieuse. Le simple résumé de la table des matières en donne déjà une idée : la Trinité en général, c'est-à-dire les processions (p. 13-378), la constitution des personnes divines (p. 379-573), puis les personnes en particulier (p. 574-660); pour ces deux dernières parties l'auteur passe en revue les diverses écoles : Dominicains, Franciscains, Carmes, Séculiers, etc., critiques de Thomas de Sutton, etc. La première partie en fait à peu près autant, mais moins systématiquement : c'est ce qui explique sans doute l'anomalie de la table. La deuxième section, à pagination spéciale, fournit beaucoup de textes inédits de Thomas de Sutton, Richard Fishacre, Trivet, Jean de Naples, Olivi, etc., ce dont se réjouiront les théologiens. Les textes et l'étude du P. Martin sur le péché originel, parus récemment dans le *Spicilegium sacrum Lovaniense*, montrent que M. Schmaus aurait pu distinguer trois rédactions dans le commentaire de Durand; le rapport chronologique entre Durand et Jacques de Metz mérite aussi vérification ou rectification. Mais les richesses contenues dans ce volume sur l'enseignement trinitaire durant deux ou trois siècles en font un instrument de travail des plus précieux et des plus riches. Puisse le savant auteur nous en donner vite l'autre partie, qui traitera de la théologie comme science et du *de Deo uno!*

J. DE GHELLINCK, S. I.

P. V. Carro, O. P. *El Maestro Fr. Pedro de Soto. O. P. y las Controversias Politico-Teologicas en el siglo XVI. T. I. Actuacion politico-religiosa de Soto.* Biblioteca de Teologos Españoles. Vol. I. Salamanca, Convento de San Esteban, 1931, (26 × 17 cm.), XVI-402 p. Prix : 18 Pesetas.

C'est par un personnage des plus sympathiques que s'ouvre la *Biblioteca de Téologos Españoles*, le saint et savant Pierre de Soto, et l'œuvre du P. Carro est digne du maître. Le rôle politico-religieux de Soto est décrit dans ce premier volume, qui sera suivi d'un second sur les controverses théologiques. On voit que l'ampleur ne manquera pas à la collection. Une vingtaine de chapitres embrassent toute la carrière de Soto qui entre dans l'Ordre dominicain en 1518 et y est vite revêtu de charges importantes. Charles-Quint le propose comme visiteur d'Aragon. Il passe en Allemagne, puis revient en Espagne où se place l'incident du procès de Carranza. Peu après, Soto, nommé confesseur de Charles-Quint, le suit en Allemagne; il se fait remarquer par ses hautes qualités dans tous les événements qui encadrent la diète d'Augsbourg en 1548, ou qui entourent la fondation de l'université de Dillingen et les négociations avec les Jésuites, auxquels il se montre très favorable. Peu après, sous Marie Tudor, il est en Angleterre. Son rôle dans les affaires du Concile de Trente n'est pas moins

digne d'éloges, et c'est là qu'il meurt, entouré de l'estime universelle. L'ouvrage s'appuie sur une forte documentation inédite puisée aux archives de l'Ordre et aux dépôts officiels des divers pays; cela donne une base très solide à ce travail. Par ci par là, on voudrait un peu plus de précision dans les indications bibliographiques ou l'indication des sources; il y a quelques fautes d'impression dans l'orthographe des noms étrangers, par exemple p. 183, n. 16, « Hofmeister», Dietenberger, p. 387, et référence inexacte. L'état religieux de l'Angleterre à l'arrivée de Soto est trop brièvement décrit. Le dernier chapitre sur les Dominicains et les Jésuites étonne et détonne un peu en cet endroit et malgré des pages tout à fait louables, ouvre une échappée de vue curieuse sur l'état d'âme avec lequel l'auteur aborde ce sujet. J. DE GHELLINCK, S. I.

Francisco de Vitoria, O. P. *Comentarios a la secunda secundae de Santo Tomas. T. I. De fide et Spe.* Édités par le P. Beltran de Heredia, O.P. Biblioteca de Teologos Españoles. Salamanque, Couvent des Pères Dominicains, 1932, (25 × 17 cm.), XLVIII-380 p. Prix : 20 Pes.

Le P. de H., qui s'était préparé à son rôle d'éditeur par une monographie sur les manuscrits de François de Vitoria, vient de publier le commentaire des vingt-deux premières questions sur la *Secunda secundae :* c'est la matière des cours donnés en 1534-35 pour la troisième fois. La série des *textes* de la *Biblioteca de Téologos Españoles* s'ouvre ainsi par une œuvre des plus intéressantes, car tout ce qui s'associe au nom de François de Vitoria, rénovateur de la théologie au XVI^e^ siècle, mérite attention. Ce premier volume traite de la foi et de l'espérance et sera suivi de quatre ou cinq autres. L'introduction contient une étude détaillée du mode d'enseignement et de composition de Vitoria, de diverses particularités de vocabulaire, de style, d'orthographe, etc., de la valeur du manuscrit choisi, de préférence à cinq autres, celui de Salamanque 43, et dû à la copie d'un auditeur, le bachelier François Trigo — on ne commença à dicter que cinq ans plus tard. — Toutefois, comme on n'a pas directement la rédaction de Vitoria, n'aurait-il pas été utile de fournir en note, au moins pour certains passages difficiles, la copie abrégée d'un autre auditeur, comme en contiennent les manuscrits de Salamanque, de manière à mieux nous garantir la pensée même du maître ? On ne nous dit pas quels rapports a cette copie avec les pièces vaticanes sur lesquelles le cardinal Ehrle a jadis attiré l'attention en 1885 et en 1930. L'éditeur n'a pas cru non plus devoir régulièrement indiquer en note les références aux auteurs cités dans le texte; c'est une dérogation regrettable aux règles habituelles d'une édition critique. Parfois, nous trouvons une référence trop générale, comme p. 148, où l'on mentionne en note les *Quaestiones Quodlibeticae* d'Adrien VI, Louvain, 1515, Paris, 1516; nous eussions été mieux servis par l'indication de la page d'une de ces deux éditions. Pour les classiques, l'édition n'est pas toujours heureusement choisie. Les fautes du texte sont parfois insinuées par un mot accompagné d'un point d'interrogation mis entre crochets, comme à la page 104 à propos de la fermeté de l'assentiment de foi. A la p. 3, *expectantibus* est évidemment une faute de l'auteur, de l'éditeur ou du typographe, pour *spectantibus*. Ailleurs une faute analogue, comme *Grabiele* au lieu de *Gabriele*, est accompagnée d'un *sic* entre parenthèses. Il faudrait l'uniformité et l'« acribie ». Malgré ces petites lacunes, réjouissons-nous

d'avoir bientôt l'œuvre complète de François de Vitoria, qui a formé tant de disciples. J. DE GHELLINCK, S. I.

Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova Collectio. Edidit societas Goerresiana. Tomus Tertius. Diariorum Pars Tertia, Volumen Prius. Fribourg e. B., Herder, 1931, (30 × 22 cm.), 762 p. Prix : 45 Mk.

Aux volumes du Concile de Trente précédemment analysés dans cette Revue (t. LII, 1925, p. 60-62 et LVIII, 1931, p. 369-370), vient de s'adjoindre un nouveau, qui comprend les diaires, tandis que les précédents nous donnaient la fin des *Acta* et le début de la série des *Tractatus*. On sait que la monumentale collection éditée par la *Goerresgesellschaft* se répartit en quatre grandes sections : les *Diaria* (3 tomes ou parties), les *Acta* (6 tomes), les *Epistolae* (2 tomes) et les *Tractatus* (2 tomes), outre un volume de *Supplementa* (tome XIV). Des *Acta*, il ne nous manque plus que la partie des sessions bolonaises du concile, c'est-à-dire la troisième partie; des *Tractatus* et des *Epistolae*, il ne reste respectivement qu'un volume à faire; les *Diaria* seront complets avec la deuxième partie de ce troisième tome, que l'éditeur nous promet avant deux ans et qui nous fait entrevoir la publication des papiers de Jacques Guidius. Le volume actuel est consacré à quatre auteurs, dont les trois premiers écrivent en italien : Aistulphe Servantius (p. 1), Philippe Musotti (p. 93) et Philippe Gerius, évêque d'Isclan (p. 189); le quatrième, Gabriel Paleotti, cardinal ensuite, donne sa rédaction en latin (p. 231-762). Cette dernière partie, promise depuis 1901, prend à peu près les cinq septièmes du volume; elle est de loin la plus importante en raison même du rôle de premier plan de son auteur, le Charles Borromée de Bologne, et de la confiance que lui donne Pie IV. Mais tandis que les pièces précédentes, en dehors de quelques parties publiées par Döllinger en 1876, étaient inédites, celle-ci avait déjà été publiée à Londres, au moins en résumé en 1842, et par Augustin Theiner en 1874. Seulement, la relation de Paleotti plusieurs fois remaniée ou corrigée nous est donnée ici avec ses diverses couches rédactionnelles et tout autrement que dans les publications antérieures. L'appareil critique est fort intéressant à parcourir et clairement présenté; les notes spécialement soignées et abondantes pour cette partie, en raison même de l'importance du texte, dénotent une fois de plus la compétence de l'éditeur; celle-ci était déjà affirmée il y a trente ans dans son étude sur les papiers de Paleotti parue en 1897 dans la « *Römische Quartalschrift* ». Les prolégomènes qui ne paraîtront, comme les tables, qu'avec la deuxième partie, jetteront une nouvelle lumière sur la valeur exceptionnelle de ces diaires.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur. Tome II. M-W. Tome III. Additions. Anonymes. Index. Maredsous, Abbaye de Saint-Benoît, 1931-1932, (25 × 16 cm.), X-286 p., 158 p. Prix : 60 frs, 30 frs.

Ces deux volumes, qui suivent à vingt-trois ans de distance celui qui avait paru en 1908, complètent l'œuvre de feu M. Henry Wilhelm, qui avait pris un intérêt particulier aux anciens Mauristes. Le volume II passe en revue selon l'ordre alphabétique les écrivains de la célèbre congrégation, depuis la

lettre L, à laquelle s'était arrêté le volume précédent, jusqu'à la fin de l'alphabet. Des additions, des notices sur les anonymes et la table générale, due à dom Berlière, forment le troisième volume. Les écrivains de Saint-Maur., dont la Revue a parlé ailleurs (t. LIX, 1930, p. 746), tenant une place prépondérante dans les sciences ecclésiastiques des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, il est inutile de rappeler les grands services que peut rendre cette œuvre aux théologiens et aux historiens de l'Église, comme aux bibliothécaires et aux amis de l'histoire littéraire. On y rencontrera parfois des anecdotes inattendues, comme à propos d'un passage de saint Cyprien supprimé dans l'édition de Baluze (cf. p. 41-42). Ajoutons que les notes de M. Wilhelm sont augmentées de celles de dom Berlière, un maître en histoire littéraire mauriste, et de son fidèle collaborateur, dom Dubourg; mais des signes spéciaux, des astérisques pour le second, des crochets pour le premier, encadrent la part qui revient à chacun des deux éditeurs; la contribution de dom Berlière l'emporte considérablement. Le théologien, comme l'historien, sera toujours heureux de s'instruire sur l'activité littéraire de personnages qu'il connaît bien, surtout quand ils portent des noms comme Mabillon, Maran, Martène, Martinay, Massuet, Montfaucon Morice, Ruinart, Toutée, et vingt autres; il y a parmi eux bon nombre d'attachantes figures.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Joannes a sancto Thoma, O. P. *Cursus Theologicus*. T. I. Paris-Tournay, Desclée et C^ie^, 1931, (33 × 25 cm.), CVIII-560 p. Prix : 150 frs.

La rareté des exemplaires du *Cursus theologicus* et les impardonnables défauts des éditions les moins rares dans nos contrées, celles de Lyon (Prost) 1663 et de Paris (Vivès) 1883, feront accueillir avec la plus vive reconnaissance l'entreprise des PP. Bénédictins de Solesmes, qui viennent de faire paraître un premier volume et en annoncent neuf autres destinés à le suivre. Les éditeurs ont pris pour règle de reproduire l'édition *princeps*, celle d'Alcala (1637) pour le tome I, puis celle de Lyon (tomes II et III, 1642-43), ensuite celle de Madrid (1645 et suiv.) pour les autres. Toutefois leur œuvre n'est pas une simple réédition; ils ont eu soin d'apporter les corrections qu'exigeait le texte, d'après des règles toujours délicates à manier, mais qui paraissent sages et font toujours connaître au lecteur leur intervention. De précieux prolégomènes (p. I-CVIII), entremêlés d'un certain nombre de documents en appendice, traitent de la vie du grand théologien, de l'histoire des éditions de ses œuvres, des particularités de son style, de l'incident avec l'*Augustinus* de Jansénius, des tentatives des Dominicains de Paris, de Combefis surtout, pour corriger le mauvais texte de 1663, etc.; la célèbre lettre sur l'Immaculée-Conception (cfr. p. 274 n. 4) sera publiée par le P. Reiser, éditeur du *Cursus philosophicus*. D'autres études suivront l'achèvement de l'édition. En résumé, travail très soigné, tout à fait digne de cet important représentant de l'école thomiste et qui devra figurer dans toutes les bibliothèques théologiques.

J. DE GHELLINCK, S. I.

G. Schreiber. *Joseph Mausbach (1861-1931). Sein Wirken für Kirche und Staat*. Aschendorffs Zeitgemässe Schriften, 20. Munich, Aschendorff, 1931, (21 × 15 cm.), 32 p. Prix : 0,90 Mk.

Simples pages d'un collègue, qui retrace dans ses grandes lignes l'œuvre

morale, religieuse et sociale de l'éminent moraliste qu'était Joseph Mausbach. Une bibliographie de ses œuvres termine la brochure.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Analecta sacra Tarraconensia Anuari de la Biblioteca Balmes. Volum VII. 1931. Barcelone, Biblioteca Balmes, 1931, (28 × 20 cm.), 500 p. Prix : 30 Pesetas.

Le septième volume des *Analecta Tarraconensia*, le dernier destiné à paraître en grand format, — conséquence de la crise sans doute, — porte sa date marquée par le choix même des matières : plus de la moitié est consacrée au Concile d'Éphèse. Relevons-y les articles des PP. Quera et Segarra sur l'histoire du concile et sur le rôle du Pape, l'étude du P. Farré sur l'Immaculée-Conception chez Guillaume de Rubione, — il y faudrait dès le début un cadre historique plus précis, — la monographie de Mgr Wilpert sur les mosaïques de Sixte III à Sainte-Marie Majeure et celle de J. Vivès sur une relation abrégée du concile conservée parmi les manuscrits de la *Bibliotheca de Catalunya* à Barcelone. Ces études historiques, auxquelles s'entremêle parfois le ton de la polémique, ne peuvent qu'être utiles, à cause même de la complexité des faits et des mobiles qui les commandent, à dégager la vraie portée religieuse de l'assemblée et à rendre justice aux vues de ses principaux inspirateurs : saint Cyrille, si souvent accusé, car c'était un rude et habile lutteur, ne manque pas non plus de moyens de défense. Ces études n'ont pu malheureusement tirer partie d'un travail de M. le chanoine Lebon, paru la même année dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses* et l'on pouvait insister aussi, comme d'autres l'ont fait, sur le changement d'attitude de Théodoret à un moment donné. La partie suivante du volume donne à la théologie et à la philosophie trois articles, l'un sur l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme des justes, les autres sur la distinction réelle dans saint Thomas et sur la notion de cause dans les sciences. Le volume se continue avec quelques notes d'histoire et d'archéologie, (p. 339) pour se fermer sur les recensions et la bibliographie hispanique (p. 373 et 385); une fois de plus et mieux encore qu'auparavant, les *Analecta* affirment leur vitalité et leur valeur.

J. DE GHELLINCK, S. I.

THÉOLOGIE MORALE

Fr. Wagner. *Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik.* Münsterische Beiträge zur Theologie. Münster, Aschendorff, 1931, (24 × 16 cm.), VIII-280 p. Prix : 14,40 Mk.

Après avoir étudié les principes de la vie morale dans la philosophie morale païenne avant J.-C. (1), le Professeur Fr. Wagner continue ses recherches sur le même sujet dans la Sainte Ecriture et les Pères de l'Eglise jusqu'à saint Augustin. Avec la connaissance du vrai Dieu et de sa révélation, surtout en N. S., toutes les vérités relatives à notre vie morale entrent dans une nouvelle lumière. La volonté divine comme norme de la moralité et la charité comme principe intérieur de perfection étaient des principes ignorés des plus grands philosophes de l'antiquité; l'humilité, si exaltée par les Livres Saints, n'avait

(1) Cfr. *N. R. Th.*, 1928, p. 786.

pour eux aucun sens. Sans ignorer la virginité, ils ne pouvaient en saisir ni le vrai rôle ni la vraie grandeur. L'analyse des idées morales des Pères orientaux est trop brève pour que l'auteur examine leurs rapports avec les doctrines de Platon, d'Aristote et des Stoïciens. Mais son exposé peut servir d'utile introduction à une étude plus approfondie.

On trouvera le développement des différents chapitres un peu trop schématique, ce qui conduit à d'inutiles répétitions. Le procédé offre par ailleurs des avantages pour la clarté et la facilité de la consultation.

J. CREUSEN, s. I.

Antonius a Sancto Joseph, O. Carm. *Compendium Salmanticense universae theologiae moralis quaestiones complectens. Emendatum ac ad normam novi iuris canonici accomodatum a P. Nicolas a Smo Corde Mariae.* 2 volumes. Burgos, « El monte Carmelo », 1931, (24 × 15 cm.), XVI-800 p. et 708 p. Prix : 1 livre st.

L'auteur de cette huitième édition de la Théologie morale résumée des fameux professeurs de Salamanque a surtout visé à l'adapter au Code de droit canonique. Il y a inséré aussi quelques questions modernes, par exemple la craniotomie, le salaire familial, etc. Ce faisant, il a rendu de nouveau utilisable un ouvrage qui emprunte toute sa valeur à la solidité de la doctrine soutenue dans l'œuvre fameuse des Salmanticenses.

Nous sera-t-il permis de regretter que l'adaptation ne soit pas plus étendue ? Plus d'une question de morale générale est traitée sans la rigueur voulue. Dans l'exposé forcément assez bref de la nouvelle législation, on trouve des lacunes qui étonnent, comme l'omission du c. 81 sur le pouvoir de dispense des évêques. La mise au point des chapitres sur la magie, l'hypnotisme, les obstacles psychologiques à la liberté paraît insuffisante. Plus de rigueur scientifique et philosophique dans le traité de la chasteté écarterait, pour une bonne part, les inconvénients d'une mauvaise curiosité. Voilà, nous semble-t-il, comment les anciens Docteurs de Salamanque auraient voulu adapter leur ouvrage aux progrès et aux exigences de l'enseignement au XX^e^ siècle. J. CREUSEN, s. I.

L. Wouters, C. SS. R. *Tractatus dogmatico-moralis de Virtute Castitatis et de Vitiis oppositis.* 2^e^ Éd. Bruges, Beyaert, 1932, (25 × 16 cm.), 142 p. Prix : 17,50 frs.

Dans la première édition de ce traité, on a loué avec raison la clarté de l'exposé et l'abondance des matières. Après une brève explication des notions, le principe est énoncé et prouvé; suivent les applications variées avec l'appréciation de la valeur morale des différents actes. Saint Thomas et saint Alphonse sont les deux guides de l'auteur et il leur est constamment fidèle. Un petit nombre de bons traités modernes ont été utilisés. Surtout pour les arguments, le R. P. Wouters cite brièvement les divergences d'opinions. Cet ouvrage sera donc d'un usage facile pour le clergé qui y trouvera sur la plupart des cas les solutions traditionnelles.

Nous souhaiterions dans un traité sur cette matière des notions un peu plus développées sur l'instinct sexuel et les anomalies soit de l'instinct, soit des organes. Il semble que la physiologie et la psychologie permettent d'être plus exact et plus précis sur la nature et le rôle de l'acte sexuel chez la femme;

d'écarter la notion des humeurs « superflues », etc. Le problème de la prostitution a été complètement renouvelé surtout depuis quelques années et on ne peut se contenter d'indiquer sa solution avec un ou deux textes de saint Augustin et de saint Alphonse. L'instruction des évêques allemands aux confesseurs où semblait permise la coopération du mari, quand l'épouse use d'un pessaire, a été retirée de la circulation et cette proposition supprimée du nouveau texte. Enfin nous croyons que l'argumentation sur la malice de la luxure devrait s'appuyer partout sur la nature de la faculté sexuelle et sa finalité et non sur celle du sperme. Certaines solutions en seraient radicalement modifiées, par exemple, la légimité de l'expulsion du sperme par la victime d'un viol. J. CREUSEN, S. I.

Abbé J. M. T. *Le célibat d'après une loi naturelle.* Villedieu, H. de Pierre-Prat, 1930, (23 × 14 cm.), 238 p. Prix : 12 frs.

Mgr l'évêque d'Agen, dans une lettre-préface à l'auteur, se demande si « tous les esprits compétents » accepteront la théorie qu'on leur propose au cours de ces pages. Le doute est aussi fondé que son expression est courtoise. Dire que la « honte pudique » provient du fait que les enfants naissent avec le péché originel et qu'elle « fournit la preuve expérimentale, toujours actuelle » de ce péché; affirmer que ceci apparaît « aux yeux de tout penseur sincère » (p. 64); que « l'exercice de la profession du mariage personnifie *aux yeux de Dieu* et même aux yeux des hommes la honte et la souillure » (p. 131), c'est, à tout le moins, risquer des affirmations plus que contestables.

PIERRE CHARLES, S. I.

R. de Guchteneere. *La limitation des naissances. (Birth Control).* Collection d'Études Philosophiques et Religieuses. Édit. nouvelle revue et augmentée. Bruxelles, Édit. de la Cité chrétienne, 1931, (19 × 12 cm.), 288 p. Prix : 18 frs.

Le Dr de Guchteneere a bien réfuté dans ce livre les divers arguments apportés par les partisans du « contrôle des naissances » en faveur de leur thèse. Il est frappant de voir comment les faits corroborent ici les principes. La généralisation des pratiques anti-conceptionnelles devient la source de troubles graves, non seulement dans l'ordre moral, mais jusque dans la vie physique et économique des peuples. Cette argumentation indirecte sera toujours plus efficace que la preuve métaphysique de la malice intrinsèque de cet abus du mariage. Celle-ci est brièvement et clairement proposée, sans être poussée aussi loin que l'exigeraient de purs philosophes. Mais tels ne sont pas la plupart des lecteurs, même cultivés. J. CREUSEN, S. I.

DROIT CANONIQUE

Ch. Journet. *La juridiction de l'Église sur la cité.* Coll. Questions disputées. Paris, Desclée-De Brouwer, 1931, (20 × 12 cm.), 232 p. Prix : 12 frs.

Dans ce livre bien conçu et bien écrit, M. Journet s'est attaché à établir deux conclusions, l'une sur la vraie formule de la subordination du pouvoir civil au pouvoir ecclésiastique, l'autre sur le caractère théologique de cette formule. On peut maintenir la distinction des matières temporelles, spirituelles

ou surnaturelles et mixtes. Mais il faut admettre que les matières temporelles de leur nature peuvent devenir accidentellement spirituelles par la fin mise en cause. Dès lors et dans toute la mesure où elles mettent en cause la fin même de, l'homme, elles relèvent de la juridiction ecclésiastique. Dans ces cas, l'Église n'exerce pas seulement un pouvoir *impropre* de juridiction par ses directives très dignes d'attention et de déférente soumission, mais un *vrai* pouvoir de juridiction qui s'impose à l'obéissance des fidèles. C'est la formule la plus exacte du pouvoir indirect. On la retrouve exprimée d'une manière plus ou moins rigoureuse dans les déclarations si formelles de Grégoire VII, d'Innocent XII, de Grégoire IX et de Boniface VIII et elle est la doctrine des plus grands théologiens du XV^e^ au XVII^e^ siècle. Aussi doit-on l'appeler une doctrine commune dans l'Église.

Nous ne pouvons qu'approuver la thèse exposée dans ce livre d'un format réduit, mais plein de choses. J. CREUSEN, S. I.

E. Suárez, O. P. *De remotione parochorum aliisque processibus tertiae partis lib. IV cod. iur can.* Rome, Lestini, 1931, (25 × 18 cm.), 360 p. Prix : 32 lires.

L'objet des procès sommaires dont traite le Code au livre IV, P. III donnait lieu à pas mal de doutes avant le décret *Maxima cura* (20 août 1910), reproduit ou précisé par le Code. Le P. Suarez nous donne un bon commentaire des can. 2142 à 2194 dans lesquels est réglée cette matière épineuse du déplacement des curés, des peines à leur infliger pour certains délits et de la suspense ex informata conscientia. Les victimes de ces mesures manquent souvent de résignation. Avant de donner libre cours à leurs plaintes et surtout de recourir au Saint-Siège, elles feront bien d'examiner leurs cas à la lumière des explications ici fournies. Celles-ci seront d'ailleurs encore plus utiles aux Ordinaires. Plus la mesure à prendre vis-à-vis d'un inférieur est grave, plus il importe de n'en point alourdir le fardeau par des procédés arbitraires ou d'une légalité douteuse. Le but très pratique de l'auteur explique sans doute la brièveté relative de certaines explications et l'absence de bibliographie. J. CREUSEN, S. I.

L. M. Agius. *Manuale de ecclesiarum rectoribus ad normam Codicis Iuris Canonici.* Turin, Marietti, 1931, (20 × 13 cm.), 118 p. Prix : 5 lires.

Dans ce manuel, les recteurs d'églises trouveront groupées toutes les prescriptions du Code qui peuvent les intéresser. Il leur facilitera l'accomplissement de leur office et les invitera à en chercher parfois l'explication dans des ouvrages plus détaillés. Le but de l'auteur est tout pratique. Aussi le commentaire ne prétend-il point donner des explications d'ordre historique ou même juridique un peu développées. Il apparaîtra parfois un peu verbal : « Dicitur : sacerdotes, quapropter rectores esse nequeunt laïci... » etc. Tel quel, ce manuel a sa place marquée dans la petite bibliothèque des sacristies d'églises.

J. CREUSEN, S. I.

R. Wahl. *Die Bedeutung des Irrtums für die kirchlichen Rechtshandlungen.* Francfort, Hess, 1931, (22 × 15 cm.), 98 p. Prix : 3,50 Mk.

M. R. Wahl analyse dans cet opuscule la notion d'erreur et discute tous les textes du Code où elle joue un rôle. La discussion est bien menée et fait très

souvent appel aux textes ou aux notions parallèles du droit romain et du droit civil moderne. Cette comparaison sert à mettre en lumière plusieurs traits particuliers au droit canonique, toujours soucieux du bien individuel en même temps que du bien commun, plus large que le droit civil dans les pouvoirs accordés au juge, etc. Les thèses doctorales pourraient s'inspirer avec fruit de cette étude sur l'erreur en droit canonique. J. CREUSEN, S. I.

K. Weinzierl. *Rückgabepflicht nach kanonischem Recht.* Fribourg e. B., Herder, 1932, (24 × 16 cm.), VIII-144 p. Prix : 5 Mk.

K. Weinzierl s'est proposé de donner un exposé systématique du devoir de la restitution, au sens juridique du terme, dans le droit canonique actuel. Puisque le droit romain est à la fois la source presque unique de l'ancien droit canon en cette matière et offre un système juridique idéal, c'est de lui que partira notre auteur pour ordonner son sujet. Ensuite l'évolution du droit ecclésiastique est rapidement poursuivie d'après les sources jusqu'aux textes du Code inclusivement. Un bref exposé de la législation actuelle en droit ecclésiastique et en droit allemand constitue la troisième partie de chaque chapitre.

Thèse instructive et intéressante, comme toute histoire du droit. On n'y cherchera pas un commentaire détaillé des canons relatifs aux diverses formes de restitution. Ce n'est pas le but de l'auteur. Toutefois cette étude systématique servira même à ceux qui veulent donner, de ces canons, une explication littérale. J. CREUSEN, S. I.

J. Van Agt. *Jeûne et abstinence. Prescriptions du Code et commentaire.* 5e éd. Tourcoing, chez l'auteur, 14, rue Faidherbe, 1932, (21 × 13 cm.), 22 p.

Bon résumé des lois de jeûne et de l'abstinence, qui toutefois n'est pas au point pour la Belgique. En certains endroits nous nous exprimerions autrement. Avec plaisir nous constatons que l'auteur (n. 22) ne s'en tient plus aux 60 grammes traditionnels du frustulum. J. S.

J. Lacau, S. C. J. *Précieux Trésor des Indulgences.* 2e éd. Turin, Marietti, 1932, (18 × 11 cm.), XVI-482 p. Prix : 15 frs.

Le R. P. Lacau, S. C. J., Docteur en Droit canonique vient de rééditer, en tenant compte des récents décrets portés par le Saint-Siège, son recueil des principales indulgences. L'ouvrage contient un exposé clair et concis de la doctrine catholique sur la matière, une explication méthodique des indulgences les plus usuelles avec leurs formulaires, et l'énumération d'un choix de prières, œuvres et associations, relatives aux principales dévotions catholiques. Ce petit manuel à l'usage du clergé et des fidèles se présente comme un guide sûr, et facile à consulter. Jos. HENS, S. I.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*